

Lucien LÉVY-BRUHL (1910)

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

Première et deuxième parties

Un document produit en version numérique conjointement
par Diane Brunet et Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée conjointement par Diane Brunet et Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Lucien Lévy-Bruhl (1910)

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

Première et deuxième parties

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Lucien Lévy-Bruhl (1910), **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Première édition 1910. 9^e édition 1951. Paris : Les Presses universitaires de France, 1951, 474 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 2 juin 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Liste des ouvrages importants de Lévy-Bruhl

Introduction

I. - [Définition sommaire des représentations collectives](#). - Objet du présent ouvrage. - Ses rapports avec les travaux des sociologues et avec la psychologie contemporaine

II. - [Les théories antérieures](#). - A. Comte et sa doctrine concernant les fonctions mentales supérieures. - La mentalité des primitifs d'après l'ethnographie, l'anthropologie, et particulièrement d'après l'école anglaise

III. - [Postulat communément admis: l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même](#). - L'animisme de MM. Tylor et Frazer et de leur école implique ce postulat

IV. - [Critique de la méthode de cette école](#). - Exemples tirés de M. Frazer. - 1° Elle n'aboutit qu'au vraisemblable; 2° Elle néglige la nature sociale des faits à expliquer. - Influence sur cette école de la psychologie associationniste, et de la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer

V. - [Idée de types de mentalité différant entre eux comme les types de sociétés](#). - Insuffisance, pour les déterminer, des documents soit contemporains, soit plus anciens. - Dans quelle mesure et par quels moyens y parer ?

Première partie

Chapitre I. - [Les représentations collectives dans les perceptions des primitifs et leur caractère mystique](#)

I. [Éléments affectifs et moteurs compris dans les représentations collectives des primitifs](#). - Propriétés mystiques attribuées aux animaux, aux plantes, aux parties du corps humain, aux êtres inanimés, au sol, à la forme des objets fabriqués. - Persistance de cette forme. Danger d'y apporter un changement quelconque. - Les primitifs ne perçoivent rien comme nous. - Inversion des problèmes traditionnels

II. [La prédominance des éléments mystiques fait que la perception des primitifs est orientée autrement que la nôtre](#). - Analyse de la perception qu'ils ont des images et des portraits, des noms, des ombres, des rêves

III. Perceptions réservées à certaines personnes privilégiées.

IV. Imperméabilité de la mentalité des primitifs à l'expérience. Caractère à la fois naturel et surnaturel de la réalité qu'ils perçoivent. - Omniprésence des esprits

Chapitre II. - La loi de participation

I. Difficulté de restituer les liens entre les représentations collectives des primitifs.
- Exemples de liaisons étranges pour nous. - Elles ne s'expliquent pas par la simple association des idées, ni par un usage péjoratif du principe de causalité

II. La loi de participation. - Formule approximative de cette loi. - La mentalité primitive est à la fois mystique et prélogique. - Preuve par les représentations collectives relatives aux âmes. - L'animisme de M. Tylor. - Critique de cette théorie. - Le concept d' « âme » est relativement récent

III. La loi de participation détermine la représentation collective que le groupe social a de lui-même, des groupes humains ou animaux qui l'entourent. - Elle est impliquée dans les cérémonies *intichiuma* des Aruntas - dans la représentation collective des êtres mythiques à forme animale - en général dans la représentation collective des rapports entre les hommes et les animaux

Chapitre III. - Les opérations de la mentalité prélogique

I. Coexistence de l'élément logique et de l'élément prélogique dans la mentalité prélogique. - Cette mentalité est essentiellement synthétique

II. Fonctions de la mémoire dans la mentalité prélogique. - Développement qu'elle prend. - Le sens du lieu, le sens de la direction

III. L'abstraction et les concepts propres à la mentalité prélogique

IV. La généralisation propre à la mentalité prélogique

V. Les classifications primitives. - Les notions de *mana*, *wakan*, *orenda*, etc., et les autres représentations collectives du même genre impliquent la loi de participation

Deuxième partie

Chapitre IV. - La mentalité des primitifs dans ses rapports avec les langues qu'ils parlent

I. La catégorie du nombre dans les langues des sociétés inférieures : le duel, le triel, le pluriel

II. Ces langues cherchent à exprimer dans le détail les formes, les positions, les mouvements des êtres et des objets

III. Exemple emprunté à la langue des Indiens Klamath. - Extrême abondance des suffixes et des préfixes. Leurs fonctions

IV. Usage d'un langage par gestes dans un grand nombre de sociétés Inférieures - Parallélisme entre ce langage et le langage vocal. - Les *Lautbilder*

V. Richesse et pauvreté du vocabulaire dans les langues des primitifs, correspondant à leur manière d'abstraire et de généraliser

VI. Puissance mystique des mots. - Langues spéciales à certaines circonstances ou à certaines classes de personnes. - Langues sacrées

Chapitre V. - La mentalité prélogique dans ses rapports avec la numération

I. Procédés par lesquels la mentalité prélogique supplée au défaut de noms de nombre, quand elle ne compte pas au delà de deux ou trois. - La numération concrète

II. Le nombre ne se sépare pas d'abord des objets nombrés. - Parfois les séries de noms de nombre varient comme les classes d'objets à compter. - Les explétifs (*classifiers*) - *Un* même mot peut désigner successivement plusieurs nombres

III. Il n'y a pas à chercher sur quelle base là primitifs établissent leurs systèmes de numération, ni s'il existe une base naturelle. - Le système de numération dépend des représentations collectives du groupe social et des participations que ces représentations impliquent

IV. Puissance mystique des nombres. - Critique de la théorie d'Usener. - Valeurs mystiques des nombres 4, 5, 6, 7, etc. - Les nombres mystiques dans les textes védiques. - Réponse à une objection

Troisième partie

Chapitre VI. – Institutions où sont Impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation

I. La chasse. - Actions mystiques exercées sur le gibier (dances, jeûnes, incantations, etc.) pour le faire venir, pour le paralyser, pour l'aveugler. - Actions mystiques exercées sur le chasseur. - Interdictions imposées à lui et aux siens, - Cérémonies pour apaiser l'esprit du gibier abattu

II. La pêche. - Actions mystiques exercées sur le poisson (dances, jeûnes, incantations, etc.) pour en assurer la présence, pour le faire entrer dans les filets. - Actions mystiques exercées sur le pêcheur. - Interdictions imposées à lui et aux siens. - Cérémonies expiatoires et propitiatoires après la pêche

III. Cérémonies analogues relatives à la guerre

IV. Cérémonies ayant pour objet d'assurer la régularité de l'ordre naturel. - Cérémonies *intichiuma* des Aruntas. - Relation mystique entre le groupe totémique et son totem

V. La couvade. - Participation entre l'enfant et son père et sa mère. - Pratiques relatives à la grossesse, à l'accouchement, à la première enfance. - Persistance de cette participation même au moment de l'initiation

Chapitre VII. – Institutions où sont impliquées des représentations collectives régies par la loi de participation (*suite*)

I. La *maladie*. - Elle est toujours produite par l'action d'un esprit sous des formes variées. - Le diagnostic consiste essentiellement à découvrir cet esprit. - Le traitement est surtout mystique : action d'un esprit sur un esprit. - Formules médicales des Cherokees. - Classifications des maladies

II. La *mort*. - Elle n'est jamais « naturelle ». - Double sens de cette expression. - Pratiques divinatoires pour découvrir l'autour responsable de la mort, et dans quelle direction il faut le rechercher. - *Juxta hoc, ergo propter hoc*

III. La *divination*. - Elle est un moyen de découvrir des participations latentes eu cachées. - Signification divinatoire des jeux. - La magie sympathique

Chapitre VIII. – Institutions où sont impliquées; des représentations collectives régies par la loi de participation (fin)

I. Les morts continuent à vivre. - Contradictions enveloppées dans les représentations collectives de cette existence continuée. - La mort se fait en plusieurs temps

II. Pratiques immédiatement consécutives au décès. - Enterrements précipités. - Condition du mort entre le décès et les obsèques. - Sentiments qu'il inspire

III. La cérémonie qui clôt le deuil parfait la mort. - Obligations qui cessent quand cette cérémonie a eu lieu. - Les morts dont les cadavres ne se décomposent pas sont des spectres particulièrement malfaisants

IV. Destruction des effets personnels du mort. - En quel sens ils continuent de lui appartenir. - La propriété est une participation mystique. - Condition de la veuve

V. La naissance. - Elle est une réincarnation. - Comme la mort, elle se fait en plusieurs temps. - Idée mystique de la conception. - Les blancs sont des indigènes réincarnés. - L'infanticide : son sens pour la mentalité prélogique. - L'imposition du nom à l'enfant

VI. L'enfant avant l'initiation : il ne participe pas encore à la vie du groupe social.
- Sens mystique des cérémonies d'initiation. - Mort apparente et nouvelle naissance

VII. Initiation des *medicine-men*, sorciers, shamans, etc. et des membres admis dans les sociétés. secrètes. - Sens mystique des épreuves auxquelles ils sont soumis

Quatrième partie

Chapitre IX. - Passage à des types supérieurs de mentalité

I. Dans les sociétés du type le plus bas, les participations sont senties plutôt que représentées. - Pauvreté des mythes dans la plupart de ces sociétés

II. Dans les sociétés plus avancées, les participations tendent à être représentées. Développement des mythes, des symboles. - Individualisation des esprits

III. Les mythes. - Leur signification mystique. - Les participations qu'ils expriment- En quel sens il faut en chercher l'interprétation

IV. Les conditions générales du recul de la mentalité prélogique et du progrès de la pensée logique. - Comment l'imperméabilité à l'expérience diminue au fur et à mesure que l'absurdité logique est mieux sentie. - Le développement de la pensée conceptuelle

V. La pensée logique ne peut pas prétendre à supplanter entièrement la mentalité prélogique. - Leur coexistence dans l'unité apparente du sujet pensant. - Postulats et préjugés qui ont empêché jusqu'à présent d'en bien voir les rapports, et d'en comprendre les conflits

Liste des principaux ouvrages de Lévy-Bruhl

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec Les réponses de COMTE et une introduction par LÉVY-BRUHL, 1 Vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1899).

La Philosophie d'Auguste Comte, 6e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1921).

La Morale et la Science des Mœurs, 9e édit., revue et augmentée d'une préface nouvelle, 1 vol. in-8°, de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1927).

Jean Jaurès. Esquisse biographique, suivie de lettres inédites, 6e édit., (Paris, Bieder, 1924).

La Conflagration européenne. Les causes économiques et politiques, 1 brochure in-8° (Paris, Félix Alcan, 1915).

La Mentalité primitive, 4e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1925).

L'Âme primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1927).

Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1931).

La Mythologie primitive, 2e édit., 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1935).

L'Expérience mystique et les symboles chez les Primitifs, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, Félix Alcan, 1938).

Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, préface de M. Leenhardt, 1 vol. in-16 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (Paris, P.U.F., 1949).

Lucien Lévy-Bruhl

Les fonctions mentales
dans les sociétés inférieures

Presses Universitaires de France, 1951

Bibliothèque de philosophie contemporaine
fondée par Félix Alcan

1^{re} édition 1910
9^e édition 1^{er} trimestre 1951

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT
by Presses Universitaires de France, 1951

Introduction

Par Lucien Lévy-Bruhl (1910)

I

I. Éléments affectifs et moteurs compris dans les représentations collectives des primitifs. - Propriétés mystiques attribuées aux animaux, aux plantes, aux parties du corps humain, aux êtres inanimés, au sol, à la forme des objets fabriqués. - Persistance de cette forme. Danger d'y apporter un changement quelconque. - Les primitifs ne perçoivent rien comme nous. - Inversion des problèmes traditionnels

[Retour à la table des matières](#)

Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants : elles sont communes aux membres d'un groupe social donné ; elles s'y transmettent de génération en génération ; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc., pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social, mais parce qu'elles se présentent avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels. C'est ainsi qu'une langue, bien qu'elle n'existe, à proprement parler, que dans l'esprit des individus qui la parlent, n'en est pas moins une réalité sociale indubitable, fondée sur un ensemble de représentations collectives. Car elle s'impose à chacun de ces individus, elle lui préexiste et elle lui survit.

De là sort aussitôt une conséquence fort importante sur laquelle les sociologues ont insisté avec raison, et qui avait échappé aux anthropologistes. Pour comprendre le mécanisme des institutions (surtout dans les sociétés inférieures), il faut d'abord se défaire du préjugé qui consiste à croire que les représentations collectives en général,

et celles des sociétés inférieures en particulier, obéissent aux lois de la psychologie fondée sur l'analyse du sujet individuel. Les représentations collectives ont leurs lois propres, qui ne peuvent se découvrir - surtout s'il s'agit de primitifs ¹ - par l'étude de l'individu « blanc, adulte et civilisé ». Au contraire, c'est sans doute l'étude des représentations collectives et de leurs liaisons dans les sociétés inférieures qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de nos catégories et de nos principes logiques. Déjà M. Durkheim et ses collaborateurs ont donné quelques exemples de ce que l'on peut obtenir en suivant cette voie. Sans doute conduira-t-elle à une théorie de la connaissance positive et nouvelle, fondée sur la méthode comparative.

Cette grande tâche ne saurait être accomplie que par une série d'efforts successifs. Peut-être sera-ce en faciliter l'abord, que de déterminer les lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures. Chercher précisément quels sont les principes directeurs de la mentalité primitive, et comment ces principes font sentir leur présence dans les institutions et dans les pratiques, c'est là le problème préliminaire qui fera l'objet du présent ouvrage. Sans les travaux de ceux qui m'ont précédé - anthropologistes et ethnographes des différents pays - et particulièrement sans les indications que m'ont fournies les œuvres de l'école sociologique française dont je viens de faire mention, je n'aurais pu espérer résoudre cette question, ni même la poser en termes utiles. L'analyse que cette école a faite de nombreuses représentations collectives, et des plus importantes, telles que celles de sacré, de *mana*, de totem, de magique et de religieux, etc., a seule rendu possible l'essai d'une étude d'ensemble et systématique de ces représentations chez les primitifs. J'ai pu, en me fondant sur ces travaux, montrer que le mécanisme mental des « primitifs » ne coïncide pas avec celui dont la description nous est familière chez l'homme de notre société : j'ai cru même pouvoir déterminer en quoi consiste cette différence, et établir les lois les plus générales qui sont propres à la mentalité des primitifs.

J'ai trouvé aussi un utile secours chez les psychologues, assez nombreux aujourd'hui, qui, à la suite de M. Ribot, s'appliquent à montrer l'importance des éléments émotionnels et moteurs dans la vie mentale en général et jusque dans la vie intellectuelle proprement dite. La *Logique des sentiments* de M. Ribot, la *Psychologie des emotionalen Denkens* du Pr Heinrich Maier, pour ne citer que ces deux ouvrages, font éclater les cadres trop étroits où la psychologie traditionnelle, sous l'influence de la logique formelle, prétendait enfermer la vie de la pensée. Le mécanisme mental est infiniment plus souple, plus complexe, plus subtil, et il intéresse beaucoup plus d'éléments de la vie psychique que ne le croyait un intellectualisme trop « simpliste ». J'ai donc tiré grand profit des remarques psychologiques de M. Ribot. Néanmoins, les recherches que j'ai entreprises diffèrent profondément des siennes. Son analyse porte surtout sur des sujets intéressants au point de vue émotionnel, passionnel, ou même pathologique, pris dans notre société, et il n'étudie guère chez eux de phénomènes collectifs. Je me propose, au contraire, la détermination des lois les plus générales des représentations collectives (y compris leurs éléments affectifs et moteurs), dans les sociétés les plus basses qui nous soient connues.

¹ Par ce terme, impropre, mais d'un usage presque indispensable, nous entendons simplement désigner les membres des sociétés les plus simples que nous connaissions.

II

II. - Les théories antérieures. - A. Comte et sa doctrine concernant les fonctions mentales supérieures. - La mentalité des primitifs d'après l'ethnographie, l'anthropologie, et particulièrement d'après l'école anglaise

[Retour à la table des matières](#)

Que les fonctions mentales supérieures doivent être étudiées par la méthode comparative, c'est-à-dire sociologique, ce n'est pas là une idée nouvelle. Auguste Comte l'avait déjà nettement énoncée, dans le *Cours de philosophie positive*. Il partageait l'étude de ces fonctions entre la biologie et la sociologie. Sa célèbre formule « il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité », veut faire entendre que les plus hautes fonctions mentales restent inintelligibles, tant que l'on étudie seulement l'individu. Pour les comprendre, il faut considérer le développement de l'espèce. Dans la vie mentale de l'homme, tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit est nécessairement de nature sociale.

L'idée était féconde. Mais elle n'a pas porté ses fruits tout de suite, ni chez Comte lui-même, ni chez ses successeurs plus ou moins directs. Chez Comte, elle a trouvé pour ainsi dire la route barrée par une sociologie qu'il avait cru pouvoir construire de toutes pièces, et qui était en réalité, une philosophie de l'histoire. Il pense avoir démontré que la loi des trois états exprime exactement l'évolution intellectuelle de l'humanité considérée comme un tout, et aussi celle d'une société particulière, quelle qu'elle soit : il n'a donc pas besoin, pour fonder la science des fonctions mentales supérieures, de commencer par une étude comparative de ces fonctions dans les différents types de sociétés humaines. De même que, pour établir son « tableau cérébral », il ne se règle pas sur l'anatomie, certain qu'il est, a priori, que les travaux des anatomistes viendront confirmer sa classification et sa localisation des facultés ; - de même, pour constituer sa théorie des fonctions mentales supérieures dans ses traits essentiels, la loi des trois états lui suffit, puisque les lois plus particulières ne peuvent manquer de venir se ranger sous celle-là. Pareillement, il a construit sa doctrine d'après le développement de la civilisation méditerranéenne ; mais il ne doute pas, a priori, que les lois ainsi découvertes ne soient valables pour toutes les sociétés humaines. Comte est donc bien, en un sens, l'initiateur d'une science positive des fonctions mentales, et, pour une grande part, le mérite de l'avoir conçue et d'avoir montré que c'est une science sociologique doit lui être reconnu. Mais il n'a pas entrepris les recherches de faits que cette science exige. Il ne les a pas même amorcées, et, au moment où il écrivit sa *Politique positive*, il les eût sans doute condamnées comme « oiseuses ».

Cependant, cette étude patiente et minutieuse des phénomènes mentaux dans les différents types de sociétés humaines, dont Comte n'avait pas aperçu la nécessité,

d'autres l'avaient commencée, et ils l'ont poursuivie avec persévérance, en savants, non en philosophes, et dans le simple dessein de connaître et de classer les faits. Je veux parler des anthropologistes et des ethnographes, et en particulier de l'école anthropologique anglaise. L'œuvre capitale de son chef, M. E. B. Tylor, la *Civilisation primitive*, parue en 1871, et qui marque une date dans l'histoire de la science anthropologique, a montré la route à un groupe nombreux de collaborateurs zélés et disciplinés, dont les ouvrages ne sont pas indignes de leur modèle. Par leurs soins, une masse considérable de documents a été accumulée, touchant les institutions, les mœurs, les langues des sociétés dites sauvages ou primitives, et du même coup touchant les représentations collectives qui y dominent. En Allemagne, en France, des travaux du même genre se poursuivaient. Aux États-Unis, le Bureau d'Ethnologie de l'Institut Smithsonian faisait paraître d'excellentes monographies sur des tribus indiennes de l'Amérique du Nord.

Or, plus la collection des documents s'enrichissait, plus une certaine uniformité des faits devenait frappante. Au fur et à mesure que des sociétés de type inférieur étaient découvertes, ou mieux étudiées, sur les points du globe les plus éloignés, et parfois aux antipodes les unes des autres, des analogies extraordinaires entre quelques-unes d'entre elles, souvent même des ressemblances exactes jusque dans le dernier détail se révélaient : mêmes institutions, mêmes cérémonies religieuses ou magiques, mêmes croyances et mêmes pratiques relatives à la naissance et à la mort, mêmes mythes, etc. La méthode comparative s'imposait pour ainsi dire d'elle-même. M. Tylor, dans la *Civilisation primitive*, un fait en usage constant, et très heureux ; de même M. Frazer, dans le *Rameau d'Or*, de même encore les autres représentants de l'école, tels que MM. Hartland et Andrew Lang.

Ce faisant, ils ont été les préparateurs, les précurseurs indispensables de la science positive des fonctions mentales supérieures. Mais, pas plus que Comte, bien que pour d'autres raisons, ils ne l'ont instituée. Comment l'emploi de la méthode comparative ne les y a-t-il pas conduits ? Serait-ce faute de s'être posé des problèmes généraux, et une fois les sociétés primitives comparées entre elles, de les avoir comparées avec la nôtre ? Non ; au contraire, l'école anthropologique anglaise, à l'exemple de son chef, se préoccupe toujours de montrer le rapport de la mentalité « sauvage » avec la mentalité « civilisée » et de *l'expliquer*. Mais c'est précisément cette *explication* qui les a empêchés d'aller plus avant. Ils l'avaient toute prête. Ils ne l'ont pas cherchée dans les faits eux-mêmes ; ils la leur ont imposée. En constatant dans les sociétés inférieures des institutions et des croyances si différentes des nôtres, ils ne se sont pas demandé si, pour en rendre compte, il n'y aurait pas lieu d'examiner plusieurs hypothèses. Ils ont pris pour accordé que les faits ne pouvaient s'expliquer que *d'une seule manière*. Les représentations collectives des sociétés considérées proviennent-elles de fonctions mentales supérieures identiques aux nôtres, ou doivent-elles être rapportées à une mentalité qui diffère de la nôtre, dans une mesure à déterminer ? Cette alternative ne s'est pas présentée à leur esprit.

III

III. - Postulat communément admis: l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même. - L'animisme de MM. Tylor et Frazer et de leur école implique ce postulat

[Retour à la table des matières](#)

Sans entrer dans une discussion critique de la méthode employée et des résultats obtenus par ces savants ¹ - discussion à laquelle je ne pourrais donner l'ampleur qui conviendrait - je voudrais seulement montrer, en quelques mots, les conséquences qu'a entraînées, pour leur doctrine, leur croyance à l'identité d'un « esprit humain » parfaitement semblable à lui-même au point de vue logique, dans tous les temps et dans tous les lieux. Cette identité est admise par l'école comme un postulat, ou, pour mieux dire, comme un axiome. Elle n'a pas besoin d'être démontrée, ni même d'être formellement énoncée : c'est un principe toujours sous-entendu, et trop évident pour qu'on se soit jamais arrêté à le considérer. Par suite, les représentations collectives des primitifs, si étranges souvent pour nous, les liaisons non moins étranges que l'on constate entre elles, ne soulèvent pas de problèmes dont la solution puisse enrichir ou modifier la conception que nous avons de l'« esprit humain ». Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont pu produire ces représentations et ces liaisons. Ici apparaît l'hypothèse générale chère à l'école anthropologique anglaise : l'animisme.

Le *Rameau d'Or* de M. Frazer, par exemple, fait bien voir de quelle façon l'animisme rend compte de beaucoup de croyances et de pratiques qui sont répandues un peu partout dans les sociétés inférieures, et dont de nombreuses traces survivent dans notre propre société. On remarquera que l'hypothèse se décompose en deux temps. En premier lieu, le primitif, surpris et ému par les apparitions qui se présentent dans ses rêves - où il revoit les morts et les absents, cause avec eux, se bat avec eux, les entend et les touche - croit à la réalité objective de ces représentations. Pour lui, par conséquent, sa propre existence est double, comme celle des morts ou des absents qui lui apparaissent. Il admet à la fois son existence actuelle, en tant qu'individu vivant et conscient, et son existence comme âme séparable, pouvant devenir extérieure et se manifester à l'état de « fantôme ». Il y aurait là une croyance universelle chez les primitifs, parce que tous subiraient une illusion psychologique inévitable, origine de cette croyance. En second lieu, désirant s'expliquer les phénomènes naturels qui frappent leurs sens, c'est-à-dire leur assigner une cause, ils généralisent aussitôt l'explication qu'ils se sont donnée de leurs rêves et de leurs hallucinations. Dans tous les êtres, derrière tous les phénomènes naturels, ils voient des « âmes », des « esprits », des « volontés » semblables à celles qu'ils croient avoir constatées chez eux-mêmes, chez leurs compagnons, chez les animaux. Opération logique naïve, mais non moins

¹ Voir, sur ce point, dans la *Revue Philosophique* de janvier et février 1909, les deux articles de M. DURKHEIM intitulés - Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse.

spontanée, ni moins inévitable, pour l'esprit du « primitif » que l'illusion psychologique qui la précède, et sur laquelle elle se fonde.

Ainsi se forme chez lui, sans aucun effort de réflexion, par le seul jeu du mécanisme mental identique chez tous, une « philosophie » enfantine sans doute et grossière, mais parfaitement conséquente avec elle-même. Elle ne se pose point de question qu'elle ne résolve aussitôt à son entier contentement. Si, par impossible, toute l'expérience que les générations se sont transmise au cours des siècles s'effaçait tout à coup, si nous nous trouvions en présence de la nature comme de vrais « primitifs », nous construirions infailliblement une « philosophie naturelle », primitive elle aussi, et cette philosophie serait un animisme universel, irréprochable au point de vue logique, étant donné le peu de données positives dont nous disposerions.

L'hypothèse animiste est donc bien, en ce sens, une conséquence immédiate de l'axiome qui domine les travaux de l'école anthropologique anglaise, et qui, selon nous, l'a empêchée d'accéder, à la science positive des fonctions mentales supérieures, où la méthode comparative semblait devoir l'acheminer. Car, tandis qu'elle explique, par cette hypothèse, la ressemblance des institutions, des croyances et des pratiques dans les sociétés inférieures les plus diverses, elle ne se préoccupe pas de démontrer que les fonctions mentales supérieures sont identiques dans ces sociétés et dans la nôtre. L'axiome lui tient lieu de démonstration. Que dans les sociétés humaines il se soit produit des mythes, des représentations collectives comme celles qui sont à la base du totémisme, comme la croyance aux esprits, à l'âme extérieure, à la magie sympathique, etc., cela découle nécessairement de la structure de l'« esprit humain ». Les lois de l'association des idées, l'usage naturel et irrésistible du principe de causalité devaient engendrer, avec l'animisme, ces représentations collectives et leurs liaisons. Il n'y a là que le jeu spontané d'un mécanisme logique et psychologique invariable. Rien ne s'explique mieux, pourvu que l'on admette, comme le fait implicitement l'école anthropologique anglaise, que ce mécanisme ne diffère pas dans les sociétés inférieures de ce qu'il est chez nous.

Faut-il l'admettre ? C'est ce que j'aurai à examiner. Mais, dès à présent, il est manifeste que, si cet axiome était mis en doute, l'animisme, qui se fonde sur lui, serait du même coup atteint de suspicion, et ne saurait en aucun cas lui servir de preuve. On ne pourrait, sans cercle vicieux, expliquer la production spontanée de l'animisme chez les primitifs par une certaine structure mentale, et affirmer l'existence chez eux de cette structure mentale en s'appuyant sur cette même production spontanée de l'animisme. L'axiome et sa conséquence ne peuvent pas se prêter mutuellement leur évidence.

IV

IV. - Critique de la méthode de cette école. - Exemples tirés de M. Frazer. - 1° Elle n'aboutit qu'au vraisemblable; 2° Elle néglige la nature sociale des faits à expliquer. - Influence sur cette école de la psychologie associationniste, et de la philosophie évolutionniste de Herbert Spencer

[Retour à la table des matières](#)

Reste, il est vrai, que l'hypothèse animiste soit vérifiée par les faits, et que par elle s'expliquent suffisamment les institutions et les croyances des sociétés inférieures. C'est à quoi M. Tylor, M. Frazer, M. Andrew Lang et tant d'autres représentants de l'école ont employé autant de savoir que de talent. Il est difficile d'imaginer, pour qui ne les a pas lus, l'extraordinaire abondance de documents qu'ils apportent à l'appui de leur thèse. Toutefois, dans cette copieuse démonstration, il faut distinguer deux points. Le premier, que l'on peut considérer comme établi, est la présence des mêmes institutions, croyances, pratiques, dans un grand nombre de sociétés très éloignées les unes des autres, mais de type analogue. D'où l'on conclut légitimement à la présence d'un même mécanisme mental, produisant les mêmes représentations : il est trop clair que des ressemblances de ce genre, si fréquentes et si précises, ne sauraient être fortuites. Mais l'accumulation des faits, qui est décisive sur ce premier point, n'a pas la même valeur quand il s'agit de prouver que ces représentations ont leur origine commune dans la croyance à l'animisme, dans cette « philosophie naturelle » spontanée qui serait comme la première réaction de l'esprit humain aux sollicitations de l'expérience.

Sans doute, l'explication ainsi obtenue de chaque croyance ou de chaque pratique est généralement plausible, et l'on peut toujours imaginer le jeu du mécanisme mental qui aurait produit celle-ci chez le primitif. Mais elle n'est que plausible. Et la première règle d'une méthode prudente n'est-elle pas de ne jamais prendre pour démontré ce qui n'est que vraisemblable ? Tant d'expériences ont averti les savants que le vraisemblable est rarement le vrai ! La réserve est égale, sur ce point, chez les linguistes et chez les physiciens, dans les sciences dites morales comme dans les sciences naturelles. Le sociologue a-t-il moins de raisons d'être défiant ? Le langage même des anthropologues, la forme de leurs démonstrations laissent bien voir qu'elles ne vont pas au delà de la vraisemblance, et le nombre des faits rapportés n'ajoute rien à la force probante du raisonnement.

L'usage est à peu près universel, dans les sociétés inférieures, de détruire les armes d'un mort, ses vêtements, les objets dont il se servait, sa maison même, parfois d'immoler ses esclaves et ses femmes. Comment en rendre compte ? « Cette coutume, dit M. Frazer ¹, peut ² être née de l'idée que les morts en voulaient aux vivants qui les

¹ Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the *soul*. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain* (que je désignerai désormais par : *J. A. I.*), XV, p. 75, n° 1, 1885.

² Les italiques sont de moi (Lévy-Bruhl).

dépossédaient. L'idée que les âmes des objets ainsi détruits vont rejoindre les morts au pays des âmes est moins simple, et *probablement*¹ plus récente. » Sans doute, cette coutume *peut* être née ainsi ; mais elle peut aussi être née autrement. L'hypothèse de M. Frazer ne s'impose pas à l'exclusion de toute autre, et sa phrase même l'avoue. Quant au principe général sur lequel M. Frazer s'appuie, et qu'il formule expressément un peu plus loin : « Dans l'évolution de la pensée, comme dans celle de la matière, le plus simple est le premier dans le temps », il provient, à n'en pas douter, du système de H. Spencer, mais il n'en est pas plus certain pour cela. Je doute qu'on puisse le démontrer en ce qui concerne la matière. En ce qui touche « la pensée », ce que nous connaissons des faits tendrait plutôt à le contredire. M. Frazer semble confondre ici « simple » avec « indifférencié ». Mais nous verrons que des langues, parlées dans les sociétés les moins avancées que nous connaissions (Australiens, Abipones, habitants des îles Andaman, Fuégiens, etc.), présentent une extrême complexité. Elles sont beaucoup moins « simples » quoique beaucoup plus « primitives » que l'anglais.

Autre exemple, tiré du même article de M. Frazer². C'est une coutume très répandue, dans les régions les plus diverses, et de tout temps, que de mettre dans la bouche d'un mort, soit du grain, soit une pièce de monnaie ou d'or. M. Frazer cite un nombre considérable de documents qui l'attestent. Puis il l'explique ainsi : « La coutume originelle *peut* avoir été de placer de la nourriture dans la bouche du mort ; plus tard, on y aurait substitué un objet précieux (monnaie ou autre), pour permettre au mort d'acheter lui-même sa nourriture. » L'explication est vraisemblable. Mais, dans un cas où nous pouvons la contrôler, elle est fautive. Cette coutume, en effet, existe en Chine de temps immémorial, et M. De Groot nous en donne, d'après d'anciens textes chinois, la véritable raison. L'or et le jade sont des substances qui durent indéfiniment. « Ce sont des symboles de la sphère céleste, qui est immuable et indestructible, impérissable, et qui ne se corrompt point. Par suite, l'or et le jade (les perles aussi) munissent de vitalité les personnes qui les avalent. En d'autres termes, ils augmentent l'intensité de leurs âmes (*shen*) qui sont, comme le ciel, composées de la substance Yang : ils défendent les morts contre la corruption, et favorisent leur retour à la vie³. » Il faut même aller plus loin. « Les taoïstes et les auteurs médicaux affirment que quiconque avale de l'or, du jade ou des perles, non seulement prolonge sa vie, mais assure aussi l'existence de son corps après la mort, en le sauvant de la putréfaction. La seule existence de cette doctrine implique que, dans l'esprit de ses auteurs, les *sien* qui acquièrent l'immortalité en avalant de telles substances continuent à user de leur corps après la mort, et sont transportés dans la région des immortels, même corporellement. Ceci jette une lumière nouvelle sur la coutume, commune aux anciens et aux modernes, de préserver les morts de la corruption en plaçant les trois substances précieuses dans leur bouche ou dans un autre orifice : c'était une tentative pour en faire des *sien*⁴. » On donne d'ailleurs aux morts de quoi faire leurs achats dans l'autre monde ; mais on ne le leur met pas dans la bouche. Il s'agit donc bien d'une croyance analogue à celle qui fait rechercher, en Chine, les bois les plus durs, ou plutôt, ceux des arbres toujours verts, pour les cercueils : ces arbres contiennent plus de principe vital, et le communiquent au corps qui est dans le

¹ Les italiques sont de moi.

² *Ibid.* pp. 77-79 (note).

³ J. J. M. DE GROOT, *The religions system of China*, I, p. 271.

⁴ *Ibid.*, II, pp. 331-332.

cercueil¹. Ce sont là des cas, comme il s'en rencontre tant, de participation par contact.

Ces deux exemples suffiront sans doute : on pourrait en citer beaucoup d'autres analogues. Les « explications » de l'école anthropologique anglaise, n'étant jamais que vraisemblables, restent toujours affectées d'un coefficient de doute, variable selon les cas. Elles prennent pour accordé que les voies qui nous paraissent, à nous, conduire naturellement à certaines croyances et à certaines pratiques, sont précisément celles par où ont passé les membres des sociétés où se manifestent ces croyances et ces pratiques. Rien de plus hasardeux que ce postulat, qui ne se vérifierait peut-être pas cinq fois sur cent.

En second lieu, les faits qu'il s'agit d'expliquer : institutions, croyances, pratiques, sont des faits sociaux par excellence. Les représentations et les liaisons de représentations que ces faits impliquent, ne doivent-elles pas présenter le même caractère ? Ne sont-elles pas nécessairement des « représentations collectives » ? Mais alors l'hypothèse animiste devient suspecte, et, avec elle, le postulat qui la fondait. Car hypothèse et postulat ne font intervenir que le mécanisme mental d'un *esprit humain individuel*. Les représentations collectives sont des faits sociaux, comme les institutions dont elles rendent compte : et s'il est un point que la sociologie contemporaine ait bien établi, c'est que les faits sociaux ont leurs lois propres, lois que l'analyse de l'individu en tant qu'individu ne saurait jamais faire connaître. Par conséquent, prétendre « expliquer » des représentations collectives par le seul mécanisme des opérations mentales observées chez l'individu (association des idées, usage naïf du principe de causalité, etc.), c'est une tentative condamnée d'avance. Des données essentielles du problème étant négligées, l'échec est certain. Aussi bien, peut-on faire usage, dans la science, de l'idée d'un esprit humain individuel, supposé vierge de toute expérience ? Vaut-il la peine de rechercher comment cet esprit se représenterait les phénomènes naturels qui se passent en lui, et autour de lui ? En fait, nous n'avons aucun moyen de savoir ce que serait un tel esprit. Au plus loin que nous puissions remonter, si primitives que soient les sociétés observées, nous ne rencontrons jamais que des esprits socialisés, si l'on peut dire, occupés déjà par une multitude de représentations collectives, qui leur sont transmises par la tradition et dont l'origine se perd dans la nuit des temps.

La conception d'un esprit humain individuel s'offrant vierge à l'expérience est donc aussi chimérique que celle de l'homme avant la société. Elle ne répond à rien de saisissable ni de vérifiable pour nous, et les hypothèses qui l'impliquent ne sauraient être qu'arbitraires. Si, au contraire, nous partons des représentations collectives, comme de ce qui est donné, comme de la réalité sur laquelle doit porter l'analyse scientifique, sans doute nous n'aurons pas « d'explications » vraisemblables et séduisantes à opposer à celle de l'école anthropologique anglaise. Tout sera beaucoup moins simple. Nous nous trouverons en présence de problèmes complexes, et le plus souvent nous manquerons de données suffisantes pour les résoudre ; le plus souvent aussi les solutions que nous proposerons seront hypothétiques. Mais du moins peut-on espérer que de l'étude positive des représentations collectives on parviendra peu à peu à tirer la connaissance des lois qui les régissent, et à obtenir ainsi une interprétation plus exacte de la mentalité des sociétés inférieures, et même de la nôtre.

¹ *Ibid.*, I, p. 295.

Un exemple fera peut-être ressortir l'opposition entre le point de vue de l'école anthropologique anglaise et celui où nous voudrions qu'on se mit. M. Tylor écrit : « Conformément à cette philosophie enfantine primitive qui voit dans la vie humaine le principe qui permet immédiatement de comprendre la nature entière, la théorie sauvage de l'univers en rapporte les phénomènes en général à l'action volontaire d'esprits personnels répandus partout. Ce n'est pas une imagination agissant de son propre mouvement, c'est l'inférence raisonnable d'après laquelle des effets sont dus à des causes, qui a conduit les hommes grossiers des premiers temps à peupler de tels fantômes leurs maisons, leur voisinage, la vaste terre et les espaces célestes, Les esprits sont simplement des causes personnifiées ¹. » Rien de plus simple, rien de plus acceptable que cette « explication » d'un grand ensemble de croyances, pourvu qu'on admette, avec M. Tylor, qu'elles sont le résultat d'une « inférence raisonnable ». Mais il est bien difficile de le lui accorder. À considérer les représentations collectives qui impliquent, dans les sociétés inférieures, la croyance à des esprits répandus partout dans la nature, et qui inspirent les pratiques relatives à ces esprits, il ne semble pas qu'elles soient le produit d'une curiosité intellectuelle en quête de causes. Les mythes, les rites funéraires, les pratiques agraires, la magie sympathique ne paraissent pas naître d'un besoin d'explication rationnelle : ils répondent à des besoins, à des sentiments collectifs autrement impérieux, puissants et profonds que celui-là dans les sociétés inférieures.

Je ne dis pas que ce besoin d'explication n'y existe pas du tout. Comme tant d'autres virtualités qui se développeront plus tard si le groupe social progresse, cette curiosité sommeille, et peut-être se manifeste-t-elle déjà quelque peu dans l'activité mentale de ces sociétés. Mais il est sûrement contraire aux faits d'y voir un des principes directeurs de cette activité, et l'origine des représentations collectives relatives à la plupart des phénomènes de la nature. Si M. Tylor et ses disciples se satisfont de cette « explication », c'est qu'ils font naître ces croyances dans des esprits individuels semblables au leur. Mais, dès que l'on tient compte du caractère collectif des représentations, l'insuffisance de cette explication apparaît. Étant collectives, - elles s'imposent à l'individu, c'est-à-dire, qu'elles sont pour lui un objet de foi, non un produit de son raisonnement. Et comme la prépondérance des représentations collectives est d'autant plus grande, en général, que les sociétés sont moins avancées, il n'y a guère de place, dans l'esprit du « primitif », pour les questions « comment ? » ou « pourquoi ? ». L'ensemble des représentations collectives dont il est possédé, et qui provoquent en lui des sentiments d'une intensité que nous n'imaginons plus, est peu compatible avec la contemplation désintéressée des objets que suppose le désir tout intellectuel d'en connaître la cause.

Sans entrer ici dans une discussion détaillée de l'hypothèse animiste, qui trouvera sa place plus loin, il est donc permis de penser que la formule de M. Tylor « les esprits sont des causes personnifiées » ne suffira pas à rendre compte de ce que sont les esprits dans les représentations collectives des sociétés inférieures. Pour nous, qui nous attacherons d'abord à l'analyse de ces représentations, sans idée préconçue sur le mécanisme mental dont elles dépendent, peut-être sont-ce les « esprits », au contraire, qui nous aideront à comprendre ce que sont certaines « causes » ? Peut-être trouverons-nous que l'opération de la cause efficiente - *vexata quæstio* pour les philosophes - est une sorte de précipité abstrait du pouvoir mystique attribué aux esprits ? Mais c'est une hypothèse que nous nous réservons d'examiner, et, en tout cas, nous

¹ *Primitive culture*, 4e édit., II, pp. 108-109.

nous défierons des formules catégoriques et compréhensives. L'école anthropologique anglaise, avec sa grande hypothèse de l'animisme, et ses idées préconçues, a toujours au moins une explication vraisemblable pour les faits qu'elle, a rassemblés. Des faits nouveaux se révèlent-ils ? son hypothèse est assez générale et assez plastique pour lui permettre de les expliquer aussi : c'est affaire d'ingéniosité. Elle voit là une sorte de confirmation de sa doctrine. Mais cette confirmation a précisément la même valeur que les « explications » vraisemblables dont elle n'est qu'un nouvel exemplaire.

On demandera sans doute comment un savant tel que M. Tylor, dont la clairvoyance est si admirable, et la critique si pénétrante en matière de faits particuliers, a pu se montrer moins exigeant quand il s'agit d'une théorie générale, et comment ses disciples l'ont imité aussi sur ce point ? Peut-être faut-il reconnaître là l'influence de la philosophie anglaise contemporaine, et en particulier de la doctrine de l'évolution. Au moment où parut la *Civilisation primitive*, et pendant nombre d'années encore, la psychologie associationniste semblait avoir définitivement cause gagnée. L'évolutionnisme d'Herbert Spencer, alors en pleine vogue, exerçait la plus vive séduction sur une foule d'esprits. Ils y voyaient la formule de la synthèse philosophique la plus compréhensive : formule qui pouvait, en même temps, s'adapter à n'importe quelle catégorie de faits naturels, et servir ainsi de fil conducteur pour la recherche scientifique. Elle s'appliquait à l'histoire du système solaire comme à la genèse des organismes, ou à celle de la vie mentale. Il fallait donc s'attendre à ce qu'on l'étendît aux faits sociaux. Spencer n'y manqua point. Il prit, lui aussi, comme on sait, pour hypothèse directrice dans l'explication de la mentalité des sociétés inférieures, la théorie de l'animisme fondée sur la psychologie associationniste.

On juge aujourd'hui assez sévèrement l'évolutionnisme de Spencer. Ses généralisations paraissent hâtives, ambitieuses, et peu fondées. Mais, il y a une trentaine d'années, on a pu les croire solides et puissantes. M. Tylor et ses disciples pensaient y trouver une garantie pour la continuité qu'ils établissent dans le développement des fonctions mentales de l'homme. Cette doctrine leur permettait de présenter ce développement comme une évolution ininterrompue, et dont on peut marquer les étapes, depuis les croyances animistes des sociétés les plus basses, jusqu'à la conception du système du monde chez un Newton. En même temps, un peu partout dans la *Civilisation primitive*, et particulièrement dans la conclusion, M. Tylor se préoccupe de réfuter la théorie selon laquelle les sociétés dites « primitives » ou « sauvages » seraient en réalité des sociétés dégénérées - leur représentation de la nature, leurs institutions, leurs croyances étant les restes presque effacés, mais encore reconnaissables, d'une révélation originelle. À cette hypothèse d'ordre théologique, M. Tylor peut-il opposer rien de mieux que l'hypothèse de l'évolution, qui est, selon lui, d'ordre scientifique ? Celle-ci lui fournit une interprétation rationnelle des faits. Ce que l'on présentait comme les vestiges d'un état antérieur plus parfait, M. Tylor l'explique sans peine, du point de vue de l'évolution, comme le rudiment ou le germe d'un état ultérieur plus différencié.

Si l'on se rappelle enfin ce que l'hypothèse générale de l'animisme introduit de clarté et d'intelligibilité apparente dans la masse des faits, on ne sera pas surpris de la fortune qu'elle a partagée avec la doctrine évolutionniste, ni que l'école anthropologique anglaise, dans sa grande majorité, y soit restée fidèle jusqu'à présent.

V

V. - Idée de types de mentalité différant entre eux comme les types de sociétés. - Insuffisance, pour les déterminer, des documents soit contemporains, soit plus anciens. - Dans quelle mesure et par quels moyens y parer ?

[Retour à la table des matières](#)

Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. À des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés.

Des considérations analogues n'ont-elles pas dû prévaloir chez les naturalistes, lorsque, tout en conservant l'idée de l'identité des fonctions essentielles chez tous les êtres vivants, ou du moins chez tous les animaux, ils se sont décidés à admettre des types fondamentaux différents les uns des autres ? Sans doute la nutrition, la respiration, la sécrétion, la reproduction sont des processus qui ne varient pas dans leur fond, quel que soit l'organisme où ils se produisent. Mais ils peuvent se produire sous un ensemble de conditions histologiques, anatomiques, physiologiques, nettement différentes. La biologie générale a fait un grand pas lorsqu'elle a reconnu qu'elle ne devait pas, comme le croyait encore Auguste Comte, chercher dans l'analyse de l'organisme humain de quoi rendre plus intelligible l'organisme de l'éponge. On a cessé désormais d'embarrasser l'étude proprement biologique par des idées préconçues sur la subordination des êtres les uns aux autres, toutes réserves faites sur la possibilité de formes originaires communes, antérieures à la divergence des types.

Pareillement, il y a des caractères communs à toutes les sociétés humaines, par où elles se distinguent des autres sociétés animales : une langue y est parlée, des traditions s'y transmettent, des institutions s'y maintiennent. Par conséquent, les fonctions mentales supérieures y ont partout un fonds qui ne peut pas ne pas être le même. Mais, cela admis, les sociétés humaines, comme les organismes, peuvent présenter des structures profondément différentes les unes des autres, et par suite, des différences correspondantes dans les fonctions mentales supérieures. Il faut donc renoncer à ramener d'avance les opérations mentales à un type unique, quelles que soient les sociétés considérées, et à expliquer toutes les représentations collectives par un mécanisme psychologique et logique toujours le même. S'il est vrai qu'il existe des sociétés humaines qui diffèrent entre elles par leur structure comme les animaux sans vertèbres diffèrent des vertébrés, l'étude comparée des divers types de mentalité collective n'est pas moins indispensable à la science de l'homme que l'anatomie et la physiologie comparées ne le sont à la biologie.

Est-il besoin de dire que cette étude comparée, ainsi conçue dans sa généralité, présente des difficultés actuellement insurmontables ? Dans l'état présent de la sociologie, on ne saurait songer à l'entreprendre. La détermination des types de mentalité est aussi ardue que celle des types de société, et pour les mêmes raisons. Ce que je vais tenter ici, à titre d'essai ou d'introduction, c'est l'étude préalable des lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures, et plus spécialement dans les sociétés les plus basses que nous connaissions. Je m'efforcerai de constituer, sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres, et de définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures.

Afin de mieux dégager ces traits, je comparerai cette mentalité à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive. Il y a un avantage évident, pour une première ébauche d'étude comparative, à choisir les deux types mentaux, accessibles à nos investigations, entre lesquels la distance est maxima. C'est entre eux que les différences essentielles seront le mieux marquées, et qu'elles auront, par conséquent, le moins de chances d'échapper à notre attention. En outre, c'est en partant d'eux que l'on pourra le plus aisément aborder ensuite l'étude des formes intermédiaires ou de transition.

Même ainsi restreinte, la tentative ne paraîtra sans doute que trop audacieuse, et de succès incertain. Elle demeure incomplète, elle ouvre sans doute plus de questions qu'elle n'en résout, et elle laisse sans solution plus d'un gros problème qu'elle effleure. Je ne l'ignore pas, mais, dans l'analyse d'une mentalité si obscure, j'ai cru préférable de me borner à ce qui m'apparaissait clairement. D'autre part, en ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, anciens et modernes, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent. L'objet propre de mes recherches demeure donc d'étudier, dans les représentations collectives des sociétés inférieures, le mécanisme mental qui en règle le jeu.

Mais ces représentations elles-mêmes et leurs liaisons, nous ne les connaissons que par les institutions, par les croyances, par les mythes, par les mœurs des sociétés inférieures ; et tout cela, à son tour, comment nous est-il donné ? Presque toujours par des récits de voyageurs, de marins, de naturalistes, de missionnaires, bref, par les documents rassemblés dans les recueils ethnographiques des deux mondes. Il n'est pas de sociologue qui n'ait dû se préoccuper de la valeur de ces documents : problème capital, auquel s'appliquent les règles ordinaires de la critique, et que je ne puis aborder ici. Je dois toutefois faire remarquer que le souci d'observer scientifiquement les sociétés inférieures, par le moyen d'une méthode objective, précise, minutieuse et en un mot aussi semblable que possible à celle que les savants emploient pour la détermination des phénomènes naturels, ce souci est très récent. Et, par une sorte d'ironie, maintenant qu'il est né, il n'a presque plus d'objet. Le siècle dernier a vu s'accomplir des pertes irréparables pour l'étude comparative des sociétés humaines. Rapidement, et dans les régions les plus diverses, des sociétés se sont éteintes, dont les institutions auraient été du plus haut intérêt pour cette science. Et les sociétés inférieures qui subsistent sont condamnées à une disparition prochaine : il faut que les bons observateurs se hâtent.

L'énorme amas des observations plus anciennes est loin de compenser ce que nous perdons ainsi. À de rares exceptions près, les faits recueillis au passage par des voyageurs qui ne font que traverser un pays ont fort peu de valeur. « Ces voyageurs, dit avec raison le major Powell, ne peuvent pas plus faire connaître les institutions de la société tribale... qu'ils ne peuvent donner une description exacte de la flore d'un pays, de la faune d'une région, ou de la structure géologique d'un continent ¹. » Le plus souvent aussi, ceux qui ont vu les premiers ces sociétés inférieures, même s'ils y ont séjourné longtemps, étaient préoccupés de tout autre chose que de donner une relation précise, exacte, et aussi complète que possible des institutions et des mœurs qui s'offraient à eux. Ils notaient ce qui leur paraissait le plus remarquable, le plus étrange, ce qui piquait le plus leur curiosité. Ils le décrivaient avec plus ou moins de bonheur. Mais les observations ainsi recueillies demeuraient pour eux quelque chose d'accessoire, et n'étaient jamais la raison principale de leur séjour dans ces sociétés. En outre, ils ne se faisaient point scrupule d'interpréter les faits en même temps qu'ils les décrivaient: l'idée même d'un tel scrupule leur était étrangère. Comment se seraient-ils doutés que la plupart de leurs interprétations sont autant de contre-sens, et que les « primitifs » et les « sauvages » cachent presque toujours avec un soin jaloux ce qu'il y a de plus important et de plus sacré dans leurs institutions et dans leurs croyances ?

Pourtant, comme M. Tylor l'a bien montré, à la lumière de ce que nous savons aujourd'hui, beaucoup de ces vieilles observations s'éclairent et se corrigent. Il en est même qui deviennent fort précieuses : par exemple, celles de certains missionnaires qui ont résidé longtemps dans la société qu'ils nous dépeignent, qui s'en sont presque assimilé l'esprit, et chez qui nous pouvons sans trop de peine séparer l'observation proprement dite des idées préconçues qui s'y mêlent. Tels sont, entre autres, les pères jésuites qui se sont trouvés les premiers en contact avec les tribus indiennes de l'Amérique du Nord - au XVIII^e siècle, Dobrizhoffer chez les Abipones - plus récemment Turner à Samoa, Codrington en Mélanésie, etc. Les observateurs de ce genre les plus anciens avaient l'avantage d'ignorer toute théorie sociologique, et il arrive souvent que leur relation a d'autant plus d'importance pour nous qu'ils ne comprennent rien à ce qu'ils rapportent. En revanche, elle est souvent fâcheusement incomplète, et muette juste sur les points essentiels.

À ces dessins dont l'exactitude n'est jamais certaine, et que leurs auteurs ont parfois retouchés ou complétés « de chic » selon le goût du temps, les observations prises aujourd'hui par les ethnographes professionnels s'opposent comme de bonnes photographies. De fait, les collaborateurs du Bureau d'Ethnologie de l'Institut Smithsonian de Washington, et, en général, les explorateurs contemporains usent de l'appareil photographique, et aussi du phonographe, comme d'instruments indispensables. C'est de préférence chez ces investigateurs avertis des difficultés de leur tâche, et exercés à la méthode qui permet de l'aborder avec le plus de chances de succès, que nous chercherons nos documents. Encore ne faudra-t-il jamais se départir des précautions que la critique exige. Beaucoup d'entre eux sont des missionnaires, catholiques ou protestants, et ils demeurent persuadés, comme leurs prédécesseurs des siècles passés, que les sauvages tiennent de Dieu quelque rudiment de religion naturelle, et doivent au diable les plus condamnables de leurs pratiques. Beaucoup aussi, ecclésiastiques ou laïques, ont lu les ouvrages de M. Tylor et de M. Frazer, et sont devenus

¹ *Report of the Bureau of Ethnography of the Smithsonian Institute, Washington* (que je désignerai désormais ainsi: *E. B. Rep.*), III, p. LXII.

leurs disciples. Se donnant dès lors pour tâche d'apporter une vérification nouvelle aux théories de leurs maîtres, ils observent avec des yeux prévenus. L'inconvénient devient tout à fait grave quand ils partent munis d'un questionnaire détaillé, conçu dans l'esprit de l'école. Une sorte d'écran les empêche désormais d'apercevoir aucun fait qui ne soit mentionné dans le questionnaire, et, dans leur relation de ce qu'ils voient, l'interprétation préconçue ne se sépare plus des faits eux-mêmes.

Première partie

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre I

Les représentations collectives dans les perceptions des primitifs et leur caractère mystique

I

I. Éléments affectifs et moteurs compris dans les représentations collectives des primitifs. – Propriétés mystiques attribuées aux animaux, aux plantes, aux parties du corps humain, aux êtres inanimés, au sol, à la forme des objets fabriqués. - Persistance de cette forme. Danger d'y apporter un changement quelconque. - Les primitifs ne. perçoivent rien comme nous. - Inversion des problèmes traditionnels

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'entreprendre la recherche des lois les plus générales qui régissent les représentations collectives des sociétés inférieures, peut-être ne sera-t-il pas inutile de déterminer brièvement les caractères essentiels de ces représentations, et de prévenir ainsi des équivoques presque inévitables. La terminologie en usage dans l'analyse des fonctions mentales est adaptée à ces fonctions telles que les philosophes, les psychologues, et les logiciens les ont constatées et définies dans notre société. Tant que l'on admet que ces fonctions sont identiques dans toutes les sociétés humaines, il n'y a point de difficulté : la même terminologie peut servir partout, sous cette réserve que les « sauvages » ont une mentalité plutôt d'enfants que d'adultes. Mais, si l'on renonce à ce postulat - et nous avons les plus fortes raisons de le considérer comme mal fondé - alors les termes, les divisions, les classifications dont on se sert pour l'analyse de nos fonctions mentales ne conviennent plus à des fonctions qui diffèrent de celles-là,

et deviennent au contraire une source de confusion et d'erreur. Pour l'étude de la mentalité des primitifs, qui est nouvelle, peut-être faudrait-il une terminologie neuve. Du moins sera-t-il indispensable de spécifier le sens nouveau que doivent prendre un certain nombre d'expressions reçues, quand on les applique à un objet qui diffère de celui qu'elles désignaient jusqu'ici.

Tel est le cas, par exemple, du terme « représentations collectives ».

Dans la langue psychologique courante, qui classe les faits en émotionnels, moteurs, et intellectuels, « représentation » est rangé dans cette dernière catégorie. On entend par là un fait de connaissance, en tant que l'esprit a simplement l'image ou l'idée d'un objet. On ne nie pas que, dans la réalité de la vie mentale, toute représentation n'intéresse, plus ou moins les inclinations, et ne tende à produire ou à inhiber quelque mouvement. Mais, par une abstraction qui n'a rien d'excessif dans un grand nombre de cas, on néglige ces éléments de la représentation, et l'on n'en retient que son rapport essentiel avec l'objet qu'elle fait connaître. La représentation est, par excellence, un phénomène intellectuel ou cognitif.

Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre les représentations collectives des primitifs. Leur activité mentale est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoqués par elles. Précisément parce que notre activité mentale est plus différenciée, et aussi parce que l'analyse de ses fonctions nous est familière, il nous est très difficile de réaliser, par un effort d'imagination, des états plus complexes, où les éléments émotionnels et moteurs sont des *parties intégrantes* des représentations. Il nous semble que ces états ne sont pas vraiment des représentations. Et en effet, pour conserver ce terme, il faut en modifier le sens. Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « représentation » se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés.

En outre, ces représentations collectives sont acquises, assez souvent, par l'individu dans des circonstances propres à faire la plus profonde impression sur sa sensibilité. Cela est particulièrement vrai de celles qui lui sont transmises au moment où il devient un homme, un membre conscient du groupe social, où les cérémonies de l'initiation le font passer par une nouvelle naissance ¹, où les secrets d'où dépend la vie même de ce groupe lui sont révélés, parfois au milieu de tortures qui mettent ses nerfs aux plus rudes épreuves. Il serait difficile d'exagérer l'intensité de la force émotionnelle de ces représentations. L'objet n'en est pas simplement saisi par l'esprit sous forme d'idée ou d'image ; selon les cas, la crainte, l'espoir, l'horreur religieuse, le besoin et le désir ardent de se fondre dans une essence commune, l'appel passionné à une puissance protectrice sont l'âme de ces représentations, et les rendent à la fois chères, redoutables, et proprement *sacrées* à ceux qui y sont initiés. Ajoutez à cela les cérémonies où ces représentations sont pour ainsi dire mises en acte périodiquement, l'effet bien connu de la contagion des émotions au spectacle des mouvements qui les expriment, la surexcitation nerveuse produite par l'excès de fatigue, les danses, les phénomènes d'extase et de possession, tout ce qui vient enfin raviver et comme

¹ Voyez plus bas, ch. VIII, pp. 415-416.

exaspérer le caractère émotionnel de ces représentations collectives : lorsque, dans l'intervalle de ces cérémonies, l'objet d'une de ces représentations surgira dans la conscience du « primitif », même si à ce moment il est seul et tranquille, jamais cet objet ne lui apparaîtra sous la forme d'une image incolore et indifférente. Une vague émotionnelle se soulèvera en lui aussitôt, moins violente sans doute que pendant les cérémonies, mais assez forte pour que le phénomène cognitif disparaisse presque sous les sentiments qui l'enveloppent. À un moindre degré, le même caractère appartient aux autres représentations collectives, à celles, par exemple, qui sont transmises de génération en génération par les mythes et par les contes, à celles qui règlent les mœurs et les usages en apparence les plus indifférents. Car, si ces usages sont respectés et s'imposent, c'est que les représentations collectives qui s'y rapportent sont impératives, sont tout autre chose que de purs faits intellectuels.

Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément de nos idées ou concepts ; elles n'en sont pas non plus l'équivalent. D'une part, comme nous le verrons bientôt, elles n'en possèdent pas les caractères logiques. D'autre part, n'étant pas de pures représentations, au sens propre du mot, elles expriment, ou plutôt elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui. Celle-ci est une influence, une vertu, une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation. Pour désigner d'un mot cette propriété générale des représentations collectives qui tiennent une si grande place dans l'activité mentale des sociétés inférieures, je dirai que cette activité mentale est *mystique*. J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles.

En d'autres termes, la réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que, nous y voyons leur échappe, ou leur est indifférent. En revanche, ils y voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas. Par exemple, pour le « primitif » qui appartient à une société de forme totémique, tout animal, toute plante, tout objet même, tel que les étoiles, le soleil et la lune, fait partie d'un totem, d'une classe, d'une sous-classe. Par suite, chacun a des affinités précises, des pouvoirs sur les membres de son totem, de sa classe, de sa sous-classe, des obligations envers eux, des rapports mystiques avec d'autres totems, etc. Même dans les sociétés où cette forme n'existe pas, la représentation collective de certains animaux (peut-être de tous, si nos documents étaient complets) est cependant de caractère mystique. Ainsi, chez les Huichols, « les oiseaux dont le vol est puissant, comme l'aigle et le faucon, voient et entendent tout : ils possèdent des pouvoirs mystiques, inhérents aux plumes de leurs ailes et de leur queue... Ces plumes, portées par le shaman, le rendent capable de tout voir et de tout entendre, ce qui se passe sous la terre comme à sa surface, de guérir les malades, de transformer les morts, de faire descendre le soleil, etc. ¹ ». Les Cherokees croient que les poissons vivent en société civile comme les hommes, qu'ils ont leurs villages, leurs routes dans l'eau, et qu'ils se conduisent comme des êtres doués de raison ². Ils

¹ C. Lumholtz, *Unknoum Mexico*, II, pp. 7-8.

² J. Mooney, *The sacred formulas of the Cherokee*, *E. B. Rep.*, VII, p. 375.

pensent aussi que les maladies - en particulier les rhumatismes - proviennent d'une action mystique exercée par les animaux irrités contre les chasseurs, et leurs pratiques médicales témoignent de cette croyance.

En Malaisie, dans l'Afrique du Sud, le crocodile, ailleurs le tigre, le léopard, l'éléphant, le serpent, sont l'objet de croyances et de pratiques analogues, et, si nous nous en rapportons aux mythes dont les animaux sont les héros, dans les deux mondes, il n'est pas de mammifère, d'oiseau, de poisson, d'insecte même, à qui les propriétés mystiques les plus extraordinaires n'aient été attribuées. Au reste, les pratiques magiques et les cérémonies qui, dans presque toutes les sociétés inférieures, sont l'accompagnement obligé de la chasse et de la pêche, les rites expiatoires observés quand le gibier ou le poisson a été tué, sont un témoignage assez net des propriétés et pouvoirs mystiques qui entrent dans les représentations collectives relatives aux animaux.

De même pour les plantes : il suffira, sans doute, de mentionner les cérémonies *d'intichiuma* décrites par MM. Spencer et Gillen, qui ont pour effet d'assurer mystiquement la reproduction normale des plantes - le développement des rites agraires (qui correspondent aux cérémonies de chasse et de pêche), partout où les sociétés inférieures demandent à la culture du sol tout ou partie de leur subsistance - et enfin les extraordinaires propriétés mystiques attribuées aux plantes sacrées, par exemple, au soma dans l'Inde védique, à l'hikuli chez les Huichols.

Considère-t-on le corps humain ? Chaque organe y a sa signification mystique, comme le prouvent les pratiques de cannibalisme si répandues, et les rites des sacrifices humains (au Mexique, par exemple). Le cœur, le foie, le rein, les yeux, la graisse, la moelle, etc., sont censés procurer telle ou telle qualité à ceux qui s'en repaissent. Les orifices du corps, les excréments de toute nature, les cheveux, les rognures d'ongles, le placenta, le cordon ombilical, le sang, les divers liquides du corps peuvent exercer des influences magiques ¹. Les représentations collectives attribuent à tous ces objets un pouvoir mystique, et nombre de croyances et de pratiques universellement répandues se rapportent à ce pouvoir. De même, certaines parties des animaux et des plantes auront des vertus particulières. Parfois, tout ce qui vit jouit d'une puissance mystique nocive. « *Badi* est le nom donné, en Malaisie, au mauvais principe qui adhère, comme un mauvais ange, à tout ce qui a vie... ». Von de Wall le décrit comme « l'influence ensorcelante ou destructrice qui sort d'une chose quelconque : par exemple, d'un tigre qu'on voit, d'un arbre vénéneux sous lequel on passe, de la salive d'un chien enragé, d'une action qu'on a accomplie » ².

Comme tout ce qui existe a des propriétés mystiques, et que ces propriétés sont, de leur nature, plus importantes que les attributs dont nous sommes informés par nos sens, la distinction des êtres vivants et des êtres inanimés n'a pas autant d'intérêt pour la mentalité des primitifs que pour la nôtre. En fait, cette mentalité la néglige assez souvent. Ainsi, les rochers dont la forme ou la position frappe l'imagination des primitifs prennent facilement un caractère sacré, à cause de leur pouvoir mystique supposé. On reconnaît un pouvoir analogue aux fleuves, aux nuages, aux vents. Les régions de l'espace, les directions (points cardinaux) ont leur signification mystique. Quand les indigènes se rassemblent en grand nombre en Australie, chaque tribu, et, dans chaque tribu, chaque groupe totémique, a une place qui lui est assignée par son

¹ K. Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus*, LXXXVI, n° 20 sqq. ; LXXXVII, n° 19 sqq.

² SKEAT, *Malay Magic*, p. 427.

affinité mystique avec telle ou telle région de l'espace. Des faits du même genre sont signalés dans l'Amérique du Nord. Je n'insisterai pas sur la pluie, sur les éclairs, sur le tonnerre, dont les symboles jouent un rôle si important dans les cérémonies religieuses des Zuñis, des Australiens, et en général de toutes les sociétés où la sécheresse prolongée est une menace pour l'existence même du groupe. La terre enfin, au Loango, « est pour les Bafioti plus que le théâtre où se joue leur vie. Il y a dans la terre, il sort de la terre un principe actif qui pénètre tout, qui unit le présent et le passé... Tout ce qui vit emprunte sa force au sol... Ils regardent leur terre comme un fief qui leur vient de leur dieu..., la terre est sacrée ¹ ». Même croyance chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui considèrent comme un sacrilège de labourer la terre : on risquerait d'en blesser le pouvoir mystique et d'attirer sur soi les pires calamités.

Même les objets fabriqués par l'homme, et qui sont pour lui d'un usage constant, ont leurs propriétés mystiques, et deviennent, selon les cas, bienfaisants ou redoutables. Ce fait a été bien mis en lumière par un admirable observateur, Cushing, qui avait vécu chez les Zuñis, qui s'était fait adopter par eux, et à qui une extraordinaire souplesse mentale avait permis de penser à la fin comme eux. « Les Zuñis, dit-il, ainsi que les peuples primitifs en général, se représentent les objets fabriqués comme vivant à la façon des plantes, des animaux hibernants, des hommes endormis. C'est une sorte de vie sourde, mais néanmoins puissante, capable de fonctionner passivement par sa résistance, et même activement par des voies occultes, pouvant produire du bien et du mal. Et comme les êtres vivants qu'ils connaissent, les animaux par exemple, ont des fonctions correspondantes à leurs formes - l'oiseau a des ailes, et vole, le poisson a des nageoires, et nage, le quadrupède court et saute, etc. - de même les objets nés de la main des hommes ont aussi des fonctions variées selon les formes qu'ils reçoivent. Il suit de là que le plus petit détail de forme a son importance, qui peut être capitale.

« Ainsi une différence dans la structure de l'extrémité des pattes fait que l'ours se saisit de sa proie en l'étouffant, tandis que la panthère y enfonce ses griffes. Pareillement, les « pouvoirs » de tel ou tel ustensile domestique, de l'arc, de la flèche, de la massue, de toutes les armes tiennent à chaque détail de leur forme : on la reproduira donc toujours fidèlement. En outre, non seulement les formes des objets leur donnent des « pouvoirs », mais encore elles restreignent la nature et la mesure de ces pouvoirs. Faits comme il faut, c'est-à-dire fabriqués et façonnés comme les autres objets de même sorte l'ont toujours été, les objets serviront en toute sécurité aux mêmes usages. Le poisson ne peut pas voler avec ses nageoires, non plus que l'oiseau ne peut nager avec ses ailes - ou il faudra que ce soit un oiseau avec des pattes comme celles du canard par exemple : de même, un ustensile, un vase de forme traditionnelle ne servira qu'à l'usage ordinaire de ces vases, et on n'aura pas à craindre les « pouvoirs » inconnus que pourrait posséder une forme nouvelle ². »

Par là s'explique, selon M. Cushing, l'extraordinaire persistance de ces formes chez les peuples primitifs, y compris celle des plus petits détails de l'ornementation dont ils décorent les produits de leur industrie et de leur art. Les Indiens de la Guyane anglaise, par exemple, « montrent une adresse assez remarquable dans plusieurs des objets qu'ils fabriquent : mais ils ne les améliorent jamais. Ils les font exactement

¹ Dr Pechuël-Loesche, *Die Loango-Expedition* (1907), III, 2, p. 194 sqq.

² F. H. CUSHING, Zuñi creation myths, *E. B. Rep.*, XIII, pp. 361-363.

comme leurs pères les ont faits avant eux »¹. Ce n'est pas là, comme on l'a dit, un simple effet de la coutume et d'un esprit de conservation propre à ces peuples. C'est le résultat immédiat d'une croyance active aux propriétés mystiques des objets, propriétés liées à leur forme, et dont on dispose par ce moyen, mais qui échapperaient au contrôle de l'homme, si le moindre détail de la forme changeait. L'innovation la plus insignifiante en apparence ouvre la porte à des dangers, peut déchaîner des forces hostiles, causer enfin la perte de son auteur et de ceux qui tiennent à lui.

De même, tout changement apporté par la main de l'homme à l'état du sol, une construction, des terrassements, des travaux de mines, l'établissement d'une voie ferrée, la démolition d'un édifice, ou simplement une modification quelconque de sa forme, l'addition d'une aile, peuvent être la cause des plus grands malheurs. « Si quelqu'un tombe subitement malade ou meurt, dit M. De Groot, sa famille est aussitôt prête à en imputer la responsabilité à quelqu'un qui s'est risqué à faire un changement dans l'ordre de choses établi, ou qui a fait une amélioration à sa propriété... On citerait beaucoup de cas où elle a pris d'assaut sa maison, détruit ses meubles, assailli sa personne... Aussi n'est-il pas étonnant que les Chinois ne réparent pas leurs maisons, et les laissent tomber² en ruines. » Le clocher de l'église catholique de Pékin a soulevé un tel mouvement de protestation qu'il a fallu s'en défaire. Cette croyance mystique est étroitement liée à ce que les Chinois appellent le Jung-shui. Mais on en trouve l'analogue ailleurs. Ainsi, aux îles Nicobar, « quelques-uns des chefs de Mûs, de Lapati, etc., vinrent me prier d'attendre, pour fixer mon pavillon, que leurs gens fussent revenus de Chowra. Car, dirent-ils, en conséquence de ce travail nouveau et d'un arbre qui avait été abattu par M. Dobie, dans leur cimetière près de la grève, la mer était fâchée ; elle avait causé un vent violent et elle déferlait très haut, ce qui leur faisait craindre que leurs amis ne fussent noyés »³.

Au Loango, « l'étranger qui s'en va doit ne pas détruire ses bâtiments ni ses plantations, mais les laisser tels quels. C'est pourquoi les indigènes protestent quand les Européens démontent les maisons toutes faites qu'ils ont installées, pour les transporter ailleurs. Au moins les piliers des coins ne doivent-ils pas être arrachés du sol... Il est interdit de même d'enlever les troncs d'arbre, de faire des fouilles pour des mines, etc. Un traitant s'expose à de sérieux ennuis si, pour sa commodité, il s'avise de vouloir substituer un nouveau sentier, même plus court et plus commode, à celui qui est en usage »⁴. Ce n'est pas simple misonéisme, aversion pour un changement qui trouble les habitudes. Avec l'ancien chemin, on sait à quoi s'en tenir : on ignore quelles conséquences imprévues, incalculables, pourrait déchaîner l'abandon de celui-là et l'ouverture d'un nouveau. Un sentier, comme toute chose, a ses propriétés mystiques. Les indigènes du Loango disent d'un sentier abandonné qu'il est « mort ». C'est une métaphore pour eux comme pour nous : mais pour eux elle est pleine de sens. Car le sentier « en activité » a ses puissances secrètes, comme les maisons, les armes, les pierres, les nuages, les plantes, les animaux et les hommes, bref, comme tout ce dont le primitif a une représentation collective. « Toutes choses ont une existence invisible aussi bien qu'une visible », disent les Igorotes des Philippines⁵.

¹ BERNAU, *Missionary Labours in British Guiana* (1847), p. 46.

² *The religious system of China*, I, p. 1041.

³ SOLOMON, *Diaries kept in Car Nicobar*, J. A. I., XXX, p. 230.

⁴ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 209-212.

⁵ JENKS, *The Bontoc Igorot* (Manila, 1905), p. 196.

De ces faits, et d'un grand nombre d'autres semblables que l'on pourrait y ajouter, une conclusion se tire : les primitifs ne perçoivent rien comme nous. De même que le milieu social où ils vivent est différent du nôtre, et précisément parce qu'il est différent, le monde extérieur qu'ils perçoivent diffère aussi de celui que nous percevons. Sans doute, ils ont les mêmes sens que nous - plutôt moins affinés que les nôtres en général, en dépit du préjugé contraire - et la même structure de l'appareil cérébral. Mais il faut tenir compte de ce que les représentations collectives font entrer dans chacune de leurs perceptions. Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il implique des propriétés mystiques qui en sont inséparables, et l'esprit du primitif ne les en sépare pas, en effet, quand il le perçoit.

Pour lui, il n'y a pas de fait proprement physique, au sens que nous donnons à ce mot. L'eau qui coule, le vent qui souffle, la pluie qui tombe, un phénomène naturel quelconque, un son, une couleur, ne sont jamais perçus par lui comme ils le sont par nous, c'est-à-dire comme des mouvements plus ou moins composés en relation définie avec d'autres systèmes de mouvements antécédents et conséquents. Le déplacement, des masses matérielles est bien saisi par ses organes comme par les nôtres ; les objets familiers sont bien reconnus d'après les expériences antérieures, bref, tout le processus physio-psychologique de la perception a bien lieu chez lui comme chez nous. Mais le produit en est aussitôt enveloppé dans un état de conscience complexe, où dominant des représentations collectives. Les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous : ils ne perçoivent pas avec le même esprit. On pourrait dire que leurs perceptions sont constituées par un noyau entouré d'une couche plus ou moins épaisse de représentations d'origine sociale. Encore cette comparaison serait-elle assez grossière, et peu exacte. Car cette distinction du noyau et de la couche enveloppante, le primitif n'en a pas le moindre sentiment. C'est nous qui les séparons. C'est nous qui, en vertu de nos habitudes mentales, ne pouvons plus ne pas les distinguer. Mais, chez le primitif, la représentation complexe est encore indifférenciée.

Ainsi, jusque dans la perception commune, jusque dans l'appréhension banale des objets les plus simples, se révèle la différence profonde qui existe entre la mentalité des primitifs et la nôtre. Celle des primitifs est foncièrement mystique, à cause des représentations collectives, mystiques elles-mêmes, qui font partie intégrante de toute perception. La nôtre a cessé de l'être, au moins en ce qui concerne la plupart des objets qui nous entourent. Rien n'est pareil pour eux et pour nous. Il y a là, pour un homme de notre société, parlant notre langue, une difficulté insurmontable à entrer dans leur manière de penser. Plus on vit avec eux, plus on se rapproche de leur attitude mentale, mieux on sent qu'il est impossible de s'y plier entièrement.

Il ne faut donc pas dire, comme on le fait souvent, que les primitifs associent à tous les objets qui frappent leurs sens ou leur imagination des forces occultes, des propriétés magiques, une sorte d'âme ou de principe vital, et qu'ils surchargent leurs perceptions de croyances animistes. Il n'y a point là d'association. Les propriétés mystiques des objets et des êtres font partie intégrante de la représentation que le primitif en a, et qui est, à ce moment, un tout indécomposable. Plus tard, à une autre période de l'évolution sociale, ce que nous appelons le phénomène naturel tendra à devenir l'unique contenu de la perception, à l'exclusion des autres éléments, qui prendront alors l'aspect de croyances, et même, pour finir, de superstitions. Mais, tant que cette « dissociation » n'a pas lieu, la perception demeure une unité indifférenciée. On pourrait l'appeler « polysynthétique », comme les mots des langues que parlent certaines sociétés inférieures.

Pareillement, on s'engage dans une impasse, toutes les fois qu'on se pose un problème dans les termes suivants : quelle explication l'esprit des primitifs a-t-il dû se donner de tel phénomène naturel ? L'énoncé même du problème implique une hypothèse fautive. On suppose que cet esprit appréhende les phénomènes comme le nôtre. On imagine qu'il constate d'abord simplement le sommeil, le rêve, la maladie, la mort, le lever et le coucher des astres, la pluie, le tonnerre, etc., et que, sous l'aiguillon du principe de causalité, il cherche à s'en rendre compte. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas de phénomènes naturels, au sens que nous donnons à ce terme. L'explication, pour elles, n'a pas besoin d'être cherchée : elle est impliquée dans les éléments mystiques de leurs représentations collectives. Il y a donc lieu d'intervertir les problèmes de ce genre. Ce qui est à chercher, ce n'est pas l'opération logique qui aurait produit l'interprétation des phénomènes, puisque, pour cette mentalité, le phénomène, séparé de l'interprétation, ne se présente jamais ; c'est de quelle manière le phénomène s'est peu à peu détaché du complexe où il se trouvait enveloppé d'abord pour être appréhendé séparément, et comment ce qui en était un élément intégrant en est devenu plus tard une « explication ».

II

II. La prédominance des éléments mystiques fait que la perception des primitifs est orientée autrement que la nôtre. - Analyse de la perception qu'ils ont des images et des portraits, des noms, des ombres, des rêves

[Retour à la table des matières](#)

La place extrêmement considérable que les représentations collectives tiennent dans les perceptions des primitifs n'a pas seulement pour effet de leur imprimer un caractère mystique. Par une autre conséquence de la même cause, celles-ci se trouvent *orientées* autrement que les nôtres. Nos perceptions sont déterminées surtout, dans ce qu'elles retiennent comme dans ce qu'elles négligent, par l'intérêt que nous avons à pouvoir compter sur la réapparition constante des phénomènes dans des conditions données. Elles tendent au maximum possible de valeur « objective », et à écarter, par conséquent, tout ce qui serait nuisible ou simplement inutile à cette objectivité. De ce point de vue encore, les primitifs ne perçoivent pas comme nous. Sans doute, dans certains cas où un intérêt pratique immédiat est en jeu, nous les trouverons très attentifs, et souvent très habiles, à distinguer entre des impressions fort peu différentes, et à reconnaître les signes extérieurs de tel objet ou de tel phénomène, d'où dépend leur subsistance et peut-être leur vie (sagacité des Australiens, par exemple, pour savoir où recueillir la rosée déposée pendant la nuit¹, et autres faits du même genre). Mais, sans parler de ce que ces perceptions si fines doivent au dressage et à la mémoire, elles n'empêchent pas qu'en général, dans la très grande majorité des cas, la perception des primitifs, au lieu de tendre à rejeter ce qui en diminuerait l'objectivité, ne mette l'accent sur les propriétés mystiques, sur les forces occultes, sur les pouvoirs secrets des êtres et des phénomènes, et ne s'oriente

¹ EYRE, *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, p. 247.

ainsi sur les éléments qui, à nos yeux, ont un caractère de subjectivité, bien qu'aux yeux des primitifs ils soient au moins aussi réels que les autres.

Ce caractère de leurs perceptions permet de rendre compte d'un certain nombre de faits dont l'« explication », quand elle se fonde sur la seule considération du mécanisme psychologique ou logique chez l'individu, paraît peu satisfaisante.

C'est un fait bien connu que les primitifs, et même les membres de sociétés déjà assez avancées qui ont gardé plus ou moins de la mentalité des primitifs, tiennent les images plastiques des êtres, soit peintes, soit gravées ou sculptées, pour réelles aussi bien que ces êtres eux-mêmes. « Pour les Chinois, écrit M. De Groot, l'association des images avec les êtres devient une identification véritable. Une image peinte et sculptée, et se rapprochant ainsi de très près de son modèle, est un *alter ego* de la réalité vivante, une demeure de son âme, bien mieux, c'est cette réalité elle-même... Cette association si vivace est, en fait, à la base de l'idolâtrie et de l'adoration fétichiste des Chinois ¹. » À l'appui de son dire, M. De Groot apporte une longue série d'histoires qui défont toute vraisemblance, mais que les auteurs chinois trouvent parfaitement naturelles. Une jeune veuve a un enfant d'une statue en argile de son mari ; des portraits deviennent des êtres vivants ; un chien en bois se met à courir ; des animaux en papier, des chevaux par exemple, se comportent comme des animaux vivants ; un peintre, rencontrant dans la rue un cheval d'une certaine couleur, qui porte une blessure à la jambe, reconnaît une de ses œuvres... Le passage est facile de là à certaines coutumes très répandues en Chine : mettre sur la tombe des morts des figurines d'animaux, y brûler de la monnaie de papier, etc.

Dans l'Amérique du Nord, les Mandans croient que les portraits faits par Catlin sont vivants comme leur modèle, et lui prennent même une partie de son principe vital. Il est vrai que Catlin est un peu gascon, et ses récits ne doivent être acceptés que *cum grano salis*. Mais, dans le cas présent, les croyances et les sentiments qu'il attribue aux Mandans sont exactement ce que l'on retrouve ailleurs dans les mêmes circonstances. « Je sais, dit l'un d'eux, que cet homme a mis dans son livre beaucoup de nos bisons, car j'étais là quand il l'a fait, et depuis nous n'avons plus eu de bisons à manger. »

« Ils déclarèrent, écrit Catlin, que j'étais le plus grand sorcier du monde, car j'avais fait des êtres vivants. Ils pouvaient voir leurs chefs vivants en deux endroits à la fois : ceux que j'avais faits vivaient un peu. On pouvait les voir remuer les yeux, sourire et rire ; puisqu'ils pouvaient rire, ils pouvaient sûrement aussi parler, s'ils le voulaient. Il fallait donc qu'il y eût en eux *de la vie* ². » Aussi la plupart des Indiens refusent-ils de laisser faire leur portrait ; ce serait confier une part de leur propre substance, et se mettre à la discrétion de quiconque s'en emparerait. Ils ont peur aussi de se trouver en présence d'un portrait, qui, étant chose vivante, peut exercer une action nocive.

« Nous avons mis, disent les missionnaires jésuites, les images de saint Ignace et de saint Xavier sur notre autel. Ils les regardaient avec étonnement ; ils croyaient que ce fussent personnes vivantes ; ils demandaient si c'étaient des *Ondaqui* (pluriel de *wakan*, êtres surnaturels) : en un mot, ce qu'ils reconnaissent par-dessus la nature hu-

¹ *The religious system of China*, II, pp. 340-355.

² CATLIN, *The North American Indians*, Edinburgh, 1903, I, pp. 122-123.

maine. Ils demandaient encore si le tabernacle était leur maison, et si ces *Ondaqui* s'habillaient des ornements qu'ils voyaient alentour de l'autel ¹. »

De même, en Afrique centrale, « j'ai vu des indigènes refuser d'entrer dans une pièce où des portraits étaient accrochés aux murs, à cause des *masoka* (âmes) qui étaient là » ². Le même auteur raconte l'histoire d'un chef qui se laisse photographier, et qui, plusieurs mois après, tombe malade. Le cliché, sur sa demande, avait été envoyé en Angleterre. La maladie fut attribuée à un accident qui avait dû arriver à la plaque photographique.

Par suite, l'image peut tenir lieu du modèle, et en posséder les propriétés. Au Loango, les disciples d'un magicien éminent faisaient une image en bois de leur maître, y introduisaient de la « force », et lui donnaient le nom du modèle. Peut-être même demandaient-ils à leur maître de fabriquer lui-même son propre substitut, afin de l'employer dans leurs opérations magiques de son vivant comme après sa mort ³. À la côte des Esclaves, lorsque l'un de deux jumeaux vient à mourir, la mère... pour donner à l'esprit de l'enfant mort une demeure où entrer sans incommoder le survivant, porte avec celui-ci une petite figure en bois, longue de 7 à 8 pouces, de forme humaine grossièrement taillée, et du même sexe que l'enfant mort. Ces figures sont nues, comme le serait l'enfant, avec une ceinture de perles autour de la taille ⁴. Chez les Bororó du Brésil, « on pria Wilhelm, de la façon la plus instante, de ne pas laisser voir aux femmes les dessins qu'il avait faits des *bull-roarers* : elles seraient mortes à la vue. des dessins, comme à la vue des objets eux-mêmes » ⁵. Quantité de faits semblables avaient déjà été rassemblés par M. Tylor ⁶.

Faut-il les expliquer, comme on fait le plus souvent, d'un point de vue purement psychologique, par les lois de l'association des idées ? Dire, avec M. De Groot, qu'il y a là une impuissance à discerner une simple ressemblance d'avec une identité, et admettre que les primitifs subissent l'illusion de l'enfant qui croit sa poupée vivante ? Mais, d'abord, il est difficile de savoir si l'enfant en est tout à fait persuadé. Peut-être sa croyance est-elle de jeu, et sincère en même temps, comme les émotions des grandes personnes au théâtre, qui pleurent de vraies larmes sur des infortunes qu'elles savent pourtant bien n'être pas réelles. Au contraire, il est hors de doute que les croyances des primitifs dont je viens de parler sont sérieuses : leurs actes en témoignent. Comment se fait-il donc qu'un portrait soit identifié « matériellement et psychologiquement » avec son modèle ? À mon sens, ce n'est ni par une confiance puérile en l'analogie, ni par faiblesse et confusion mentale ; ce n'est pas non plus par une généralisation naïve de l'hypothèse animiste. C'est parce que dans la perception de l'image, comme dans celle du modèle, les représentations collectives traditionnelles introduisent les mêmes éléments mystiques.

Si les primitifs perçoivent l'image autrement que nous, c'est parce qu'ils perçoivent aussi autrement le modèle. Nous saisissons dans celui-ci ses caractères objectifs, réels, et nous ne saisissons qu'eux : par exemple, la forme, la grandeur, les dimensions du corps, la couleur des yeux, l'expression de la physionomie, etc. ; nous les

¹ *Relations des Jésuites*, éd. Thwaites, V, p. 256 (1633).

² HETHERWICK, Some animistic beliefs of the Yaos, *J. A. I.*, XXXII, pp. 89-90.

³ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 378-379.

⁴ A. B. ELLIS, *The yoruba-speaking peoples*, p. 80.

⁵ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, p. 386.

⁶ *Primitive culture*, II, 4e éd., p. 169 sqq.

trouvons reproduits dans l'image, et nous n'y trouvons aussi que ceux-là. Mais, pour le primitif, dont la perception est orientée autrement, ces caractères objectifs, s'il les saisit comme nous, ne sont ni les seuls, ni les plus importants ; le plus souvent, ils ne sont pour lui que les signes, les véhicules de forces occultes, de puissances mystiques et telles que tout être, et surtout un être vivant, peut en manifester. Par suite, et tout naturellement, l'image de cet être présentera aussi ce mélange de caractères que nous appelons objectifs et de puissances mystiques. Elle vivra, elle sera bienfaisante ou redoutable comme l'être dont elle reproduit la ressemblance, elle en sera le substitut. Aussi voyons-nous que l'image d'un être inconnu - et par conséquent redoutable - inspire souvent un effroi extraordinaire. « J'avais une marmite à trois pieds de la figure d'un lion, dit le P. Hennepin, dont nous nous servions dans le voyage pour cuire notre viande... Les barbares ne l'osèrent jamais toucher de la main sans l'avoir auparavant enveloppée de quelque robe de castor. Ils en donnèrent une si grande terreur à leurs femmes, qu'elles la faisaient attacher à quelques branches d'arbres. Autrement, elles n'auraient osé se rendre ni dormir même dans la cabane, si elle y eût été. Nous voulûmes en faire présent à quelques chefs, mais ils ne voulurent ni l'accepter, ni s'en servir, parce qu'ils croyaient qu'il y avait quelque esprit malin caché, qui les aurait fait mourir ¹. » On sait que ces Indiens de la vallée du Mississippi n'avaient encore jamais vu de blanc, ni de lion, ni de marmite. L'image d'un animal qu'ils ne connaissaient pas éveillait en eux les mêmes craintes mystiques que l'animal lui-même, s'il était apparu.

L'identification, qui nous paraît si étrange, doit donc naturellement se produire. Elle ne provient pas d'une grossière illusion psychologique, ni d'une confusion enfantine. Dès que nous avons compris comment les primitifs perçoivent les êtres, nous voyons qu'ils en perçoivent les images exactement de la même façon. Que la perception des êtres cesse d'être mystique, leurs images perdront aussi leurs propriétés mystiques. Elles n'apparaîtront plus comme vivantes. Elles deviendront ce qu'elles sont pour nous, de simples reproductions matérielles.

En second lieu, les primitifs regardent leurs noms comme quelque chose de concret, de réel, et souvent de sacré. En voici quelques preuves, parmi beaucoup d'autres. « L'Indien regarde son nom, non pas comme une simple étiquette, mais comme une partie distincte de son individu, au même titre que ses yeux ou ses dents. Il croit qu'il aurait à souffrir aussi sûrement d'un usage malveillant fait de son nom que d'une blessure infligée à une partie de son corps. Cette croyance se rencontre dans les différentes tribus, de l'Atlantique au Pacifique. ² » Sur la côte de l'Afrique occidentale, « il y a une connexion réelle et physique entre un homme et son nom : on peut donc blesser un homme au moyen de son nom... Le vrai nom du roi est donc secret... Il peut paraître étrange que le nom donné à la naissance seulement, et non pas un nom usuel, soit considéré comme capable de transférer ailleurs une partie de la personnalité. Mais l'idée des indigènes semble être que le nom usuel n'appartient pas à l'homme réellement » ³.

Par suite, toutes sortes de précautions seront nécessaires. On ne prononcera pas son propre nom ⁴, ni celui d'autrui, on évitera surtout le nom des morts ; souvent même les mots usuels où le nom des morts se trouve impliqué seront mis hors

¹ L. HENNEPIN, *Nouveau voyage de l'Amérique septentrionale*, pp. 366-367.

² J. MOONEY, *The sacred formulas of the Cherokee*, *E. B. Rep.*, VII, p. 343.

³ A. B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, pp. 98-99.

⁴ RIVERS, *The Todas*, p. 627.

d'usage. Toucher à un nom, c'est toucher à la personne même ou à l'être dont c'est le nom. C'est lui porter atteinte, violer sa personnalité, ou encore, c'est l'évoquer, le forcer à paraître, ce qui peut présenter le plus grand danger. Il y a donc de fortes raisons de s'en abstenir. « Quand les Santals sont à la chasse, et qu'ils aperçoivent un léopard ou un tigre, ils appelleront toujours l'attention de leurs compagnons en criant « un chat ! », ou quelque nom du même genre ¹. » De même, chez les Cherokees, on ne dira jamais qu'une personne a été mordue par un serpent à sonnettes, mais qu'elle a été égratignée par des ronces ; si l'on a tué un aigle en vue d'une danse rituelle, on annonce qu'un bruant de neige a été tué, dans l'idée de tromper les esprits de serpents à sonnettes ou d'aigles qui pourraient écouter ce que l'on dit ². Les Warramunga, au lieu d'appeler le serpent *Wollunqua* par son nom quand ils en parlent entre eux, l'appellent *Urkulu nappaurima*, « parce que, nous disent-ils, s'ils l'appelaient trop souvent par son vrai nom, ils perdraient leur pouvoir sur lui; il sortirait de terre et les dévorerait tous » ³.

À l'entrée d'une nouvelle période de sa vie, lors de son initiation, par exemple, l'individu reçoit un nom nouveau ; de même, quand il est admis dans une société secrète. Une ville change de nom pour indiquer qu'elle commence une époque nouvelle Yedo devient Tōkyō ⁴. Un nom n'est jamais indifférent il implique une série de rapports entre celui qui le porte et la source d'où il provient. « Un nom implique parenté, et par conséquent protection : on attend faveur et influence de la source du nom, que cette source soit la *gens* ou la vision qui dans un rêve a révélé le nom. Un nom montre donc les affiliations de l'individu ; il fixe son rang pour ainsi dire ⁵. » Dans la Colombie britannique, « les noms, à l'exception des *slāg naines* (surnoms), ne sont jamais employés comme de simples appellations pour distinguer une personne d'une autre, comme chez nous, et l'on ne s'en sert pas non plus en s'adressant aux gens. Ce sont essentiellement des termes de parenté et de filiation, de caractère historique et mystique. On les réserve pour des occasions spéciales, pour les cérémonies. Pour se parler entre eux, les indigènes des tribus Salish, comme les autres primitifs, se servaient de mots relatifs à l'âge (frère aîné, sœur plus jeune, etc.) ⁶ ». Chez les Kwakiutl, « chaque clan a un certain nombre limité de noms. Chaque individu n'a qu'un nom à la fois. Ceux qui portent ces noms forment la noblesse de la tribu. Quand un homme reçoit le totem de son beau-père, il en reçoit aussi le nom: le beau-père, qui abandonne ce nom, prend ce que l'on appelle, « un nom de vieillard », qui ne fait pas partie des noms constituant la noblesse de la tribu ⁷. »

Enfin M. De Groot remarque que les Chinois « ont une tendance à identifier les noms avec, les personnes qui les portent : tendance qui va de pair avec leur incapacité, prouvée par de nombreux faits, de discerner clairement les images et les symboles d'avec les réalités qu'ils évoquent devant l'esprit » ⁸.

¹ BODDING. On Taboo customs amongst the Santals, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1898, III, p. 20.

² J. MOONEY, *ibid.*, p. 352.

³ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 227.

⁴ CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, 4e éd. (1902), p. 344.

⁵ DORSEY, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 368 (citation de Miss FLETCHER).

⁶ Hill TOUT, Ethnology of the Statlum of British Columbia, *J. A. I.*, XXXV, p. 152.

⁷ F. BOAS, The North Western tribes of Canada, Rep. of the British Association for the advancement of sciences, 1898, p. 675.

⁸ *The religious system of China*, I, p. 212.

Ce dernier rapprochement me paraît tout à fait juste, et je pense, comme M. De Groot, qu'une même cause peut rendre compte de ces deux tendances. Mais cette cause n'est pas dans une association d'idées enfantine. Elle est dans les représentations collectives qui, faisant partie intégrante de la perception des êtres, font aussi partie intégrante de la perception de leur portrait et du nom qui les désigne. La réalité du portrait est du même ordre que celle de son modèle, c'est-à-dire, essentiellement mystique ; de même, la réalité du nom. Les deux cas sont semblables, excepté en un point : ce qui dans le premier s'adresse à la vue, dans le second s'adresse à l'ouïe. Pour le reste, le processus est le même. Les propriétés mystiques des noms ne se séparent pas des propriétés mystiques des êtres. À nos yeux, le nom d'une personne, d'un animal, d'une famille, d'une ville, n'a que la signification purement extérieure d'une étiquette, qui permet de distinguer, sans confusion possible, qui est cette personne, à quelle espèce appartient cet animal, quelle est cette famille ou cette ville. Aux yeux du primitif, cette désignation de l'être ou de l'objet, qui nous paraît être la fonction unique du nom, demeure quelque chose de secondaire et d'accessoire : plusieurs observateurs nous disent expressément que ce n'est pas là la fonction du nom. En revanche, il a des fonctions très importantes dont nos noms sont entièrement dépourvus : il exprime, il réalise la parenté de l'individu avec son groupe totémique, avec l'ancêtre dont il est souvent une réincarnation, avec le totem individuel ou ange gardien qui s'est révélé à lui dans un rêve, avec les puissances invisibles qui protègent les sociétés secrètes où il entre, etc. D'où vient cela ? Évidemment de ce que les êtres et les objets, dans la mentalité des primitifs, ne se présentent pas sans les propriétés mystiques impliquées dans ces relations. Les caractères de leurs noms dérivent, comme une conséquence naturelle, des caractères de ces êtres et de ces objets eux-mêmes. Le nom est mystique, comme, l'image est mystique, parce que la perception des objets, orientée autrement que la nôtre par les représentations collectives, est mystique.

Aussi peut-on étendre aux noms les réflexions pénétrantes de Cushing que j'ai citées à propos des formes des objets. Les noms conditionnent et limitent les puissances occultes des êtres dont ils sont une participation. De là les sentiments, les craintes qu'ils éveillent, les précautions qu'entraînent ces craintes, etc. Le problème n'est donc pas de savoir comment au simple vocable « s'associent » les éléments mystiques qui n'en sont jamais séparés dans la mentalité des sociétés inférieures. Ce qui est donné, c'est l'ensemble des représentations collectives de caractère mystique qui s'exprime par le nom. Le problème positif serait de rechercher comment ces représentations collectives se sont peu à peu affaiblies et dissociées, comment elles ont pris la forme de « croyances » de moins en moins étroitement « attachées » au nom, jusqu'au moment où celui-ci n'a plus eu, comme nous le voyons dans notre société, que la simple fonction de signe distinctif.

Le primitif n'est pas moins soucieux, comme on sait, de son ombre que de son nom ou de son image. S'il la perdait, il se considérerait comme irrémédiablement compromis. Ce qui atteint son ombre l'atteint lui-même. Si elle tombe au pouvoir d'autrui, il a tout à craindre. Le folklore de tous les pays a popularisé les faits de ce genre : nous en citerons seulement quelques-uns. Aux îles Fidji, comme dans la plupart des sociétés du même rang, c'est une injure mortelle que de marcher sur l'ombre de quelqu'un. En Afrique occidentale, des meurtres sont parfois commis par le moyen d'un couteau ou d'un clou enfoncé dans l'ombre d'un homme ; si le coupable est pris sur le fait, il est exécuté aussitôt. Miss Kingsley, qui rapporte ce fait, montre bien aussi à quel point les nègres de l'Afrique occidentale craignent de voir disparaître leur ombre. « On est très étonné de voir des hommes, qui auront marché

gaiement, à travers la forêt ou la brousse, pendant une chaude matinée de soleil, s'ils arrivent à une clairière ou à la place carrée d'un village, éviter soigneusement de la traverser, et en faire le tour. Vous remarquerez bientôt qu'ils ne font cela qu'à l'heure de midi, et par crainte de perdre leur ombre. Un jour que j'avais rencontré des Bakwiri particulièrement attentifs à ce soin, je leur demandai pourquoi ils n'avaient pas peur de perdre leur ombre quand le soir tombait et qu'elle disparaissait dans l'obscurité environnante. Mais, répondirent-ils, il n'y a pas de danger : la nuit, toutes les ombres reposent dans l'ombre du grand Dieu, et reprennent des forces. N'avais-je jamais vu comme les ombres sont fortes et longues le matin, que ce soient celles d'un homme, d'un arbre ou de la grande montagne elle-même ? ¹ »

M. De Groot signale en Chine des précautions analogues. « Au moment de mettre le couvercle sur le cercueil, la plupart des assistants, s'ils n'appartiennent pas à la parenté la plus proche, s'éloignent de quelques pas, ou même se retirent dans les appartements latéraux, parce qu'il est mauvais pour la santé, et d'un funeste augure, d'avoir son ombre enfermée dans un cercueil ². » Qu'est-ce donc que l'ombre ? Ce n'est pas exactement ce que nous appelons l'âme ; mais elle est de la nature de l'âme, et là où l'âme est représentée comme multiple, l'ombre est parfois une des âmes (miss Kingsley). M. De Groot dit, de son côté : « Nous ne trouvons rien dans les livres de la Chine qui tende positivement à une identification des ombres et des âmes ³. » Mais, d'autre part, les revenants n'ont point d'ombre. Et M. De Groot finit par dire que « l'ombre est une partie de la personne ayant une grande influence sur son sort », caractéristique qui ne conviendrait pas moins bien, nous l'avons vu, à l'image ou au nom de cette personne.

Aussi la ramènerai-je au même principe. Si l'on se demande : comment le primitif en vient-il à associer à la perception de son ombre les croyances que nous trouvons presque partout ? On pourra répondre par une explication ingénieuse, et psychologiquement vraisemblable. Mais elle sera gratuite, parce que le »problème ne devait pas être posé en ces termes. Cet énoncé implique que la perception de l'ombre a lieu chez le primitif comme chez nous, et que le reste y est surajouté. Or, il n'en est rien. La perception de l'ombre, comme celle du corps lui-même, comme celle de l'image et du nom, est une perception mystique, où ce que nous appelons proprement l'ombre - le dessin sur le sol d'une figure rappelant la forme de l'être ou de l'objet éclairé du côté opposé - n'est qu'un élément parmi beaucoup d'autres. Il n'y a donc pas à chercher comment à la perception de l'ombre se sont juxtaposées ou unies telles ou telles représentations : celles-ci font partie intégrante de la perception, aussi loin que nous puissions remonter pour l'observer. C'est pourquoi je prendrais volontiers le contre-pied des expressions de M. De Groot. « Les Chinois, écrit-il, sont, encore aujourd'hui, sans aucune idée de la cause physique des ombres... il faut qu'ils voient dans une ombre autre chose qu'une simple négation de lumière. » Je dirai, au contraire : les Chinois, ayant une perception mystique de l'ombre, qui participe à la vie et à toutes les propriétés du corps tangible, ne peuvent pas se la représenter comme une simple « négation de lumière ». Pour voir dans la production de l'ombre un pur phénomène physique, il faudrait avoir l'idée d'un tel phénomène. Et nous savons que cette idée fait défaut au primitif. Dans les sociétés inférieures, rien n'est perçu sans qualités mystiques et sans propriétés occultes. Comment l'ombre ferait-elle exception ?

¹ Mary KINGSLEY, *West-African studies*, p. 176.

² *The religious system of China*, I, p. 94, 210.

³ *Ibid.*, II, p. 83.

Enfin, les mêmes considérations valent pour un autre ordre de faits, les rêves, qui tiennent une place importante dans les préoccupations des primitifs. Le rêve n'est pas simplement pour eux, comme pour nous, une manifestation d'activité mentale ayant lieu pendant le sommeil, une série plus ou moins ordonnée de représentations, auxquelles, une fois éveillé, le songeur ne saurait ajouter foi, parce que des conditions nécessaires à leur valeur objective font défaut. Ce dernier caractère, qui n'échappe pas aux primitifs, ne paraît pas avoir grand intérêt à leurs yeux. En revanche, le rêve a pour eux une signification qui lui manque pour nous. Ils y voient d'abord une perception actuelle aussi certaine que celles de l'état de veille. Mais c'est surtout pour eux une prévision de l'avenir, une communication avec les esprits, avec les âmes et les divinités, un moyen de se mettre en rapport avec leur ange gardien individuel et même de le découvrir. Leur confiance est entière dans la réalité de ce qui leur est connu par le rêve. M. Tylor, M. Frazer, et les représentants de l'école anthropologique anglaise ont réuni un grand nombre de faits qui témoignent en ce sens, recueillis par les observateurs des sociétés inférieures les plus diverses. Faut-il en citer quelques-uns à mon tour ? En Australie, « parfois un homme rêve que quelqu'un a en sa possession de ses cheveux, ou un morceau d'un aliment qu'il a mangé, ou de sa couverture en peau d'opossum, bref, un objet qui provient de lui. Si ce rêve revient à plusieurs reprises, il n'a plus de doute : il réunit ses amis et leur raconte qu'il rêve trop de cet « individu », qui doit posséder certainement quelque objet lui appartenant... Parfois des indigènes n'apprennent que leur graisse leur a été enlevée que par le souvenir qu'ils en ont en rêve » ¹.

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les songes, naturels ou provoqués, ont une importance qu'il serait difficile d'exagérer. « Tantôt c'est l'âme raisonnable qui se promène, tandis que l'âme sensitive continue d'animer le corps. Tantôt c'est le génie familier qui donne des avis salutaires sur ce qui doit arriver ; tantôt c'est une visite que l'on reçoit de l'âme de l'objet auquel on rêve. Mais, de quelque façon que l'on conçoive le songe, il est toujours regardé comme une chose sacrée, et comme le moyen le plus ordinaire dont les dieux se servent pour faire connaître aux hommes leurs volontés... Souvent c'est un ordre des esprits ². » Dans les *Relations de la Nouvelle France*, du P. Lejeune, il est dit que le songe est « le dieu des sauvages » ; et un observateur de nos jours écrit : « Les rêves sont pour les sauvages ce que la Bible est pour nous, la source de la révélation divine -avec cette différence importante qu'ils peuvent produire à volonté cette révélation par le moyen des rêves. ³ » L'Indien, par conséquent, accomplira aussitôt ce qui lui sera commandé ou simplement indiqué par un songe. « Chez les Cherokees, dit M. Mooney, quand un homme rêve qu'il a été mordu par un serpent, il faut qu'il suive le même traitement que s'il avait été mordu en effet; c'est un « esprit-serpent » qui l'a mordu ; autrement l'œdème et l'ulcération se produiraient comme pour une morsure ordinaire, peut-être au bout de plusieurs années ⁴. » Dans les *Relations de la Nouvelle France*, on lit qu'« un guerrier, ayant songé qu'il avait été fait prisonnier dans le combat, pour détourner la fatalité, de ce songe funeste, appelle à son réveil tous ses amis, les conjure de le secourir dans son malheur, et de lui être de véritables amis en le traitant comme un ennemi ; ils se jettent donc sur lui, le dépouillent tout nu, le garotent et le traînent

¹ HOWITT, On Australian medicine-men, *J. A. I.*, XVI, I, pp. 29-30.

² CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 353-355.

³ A. GATSCHET, *The klamath language*, p. LXXVII (*Contributions to the North American Ethnology*, II, 1).

⁴ Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 295.

dans les rues avec les huées accoutumées, le font monter sur l'échafaud... il les remercie tous, croyant par cette imaginaire captivité ne devoir jamais être véritablement captif... Un autre, ayant vu en songe sa cabane en feu, n'eut point de repos qu'il ne la vit effectivement brûler... Un troisième, ne croyant pas que ce fût assez déférer à son songe que de se faire brûler en effigie, voulut qu'on lui appliquât réellement le feu aux jambes, de la même façon qu'on fait aux captifs, quand on commence leur dernier supplice... Il lui fallut six mois pour se voir guérir de ses brûlures » ¹.

Les Malais de Sarawak ne doutent point de leur parenté avec un certain animal, quand elle leur est attestée par un songe. « L'arrière-grand-père de Wan était devenu frère(*blood-brother*) d'un crocodile... Wan avait rencontré plusieurs fois ce crocodile en rêve. Ainsi, dans un songe, il tomba à l'eau, à un moment où il y avait beaucoup de crocodiles. Il grimpa sur la tête de l'un d'eux qui lui dit: « N'aie pas peur », et qui le porta au rivage. Le père de Wan possédait des charmes que lui avait donnés un crocodile, et il n'aurait jamais consenti, en aucune circonstance, à tuer un de ces animaux. Wan lui-même se regarde évidemment comme proche parent des crocodiles en général ². »

Bref, pour conclure par une formule particulièrement heureuse de MM. Spencer et Gillen : « Ce qu'un sauvage connaît en rêve est juste aussi réel pour lui que ce qu'il voit quand il est éveillé ³. »

Nous en tiendrons-nous, pour expliquer ces faits, à la théorie courante, qui les rapporte à une illusion psychologique, constante chez les primitifs ? Ceux-ci seraient incapables de discerner une perception réelle d'avec une autre qui est simplement imaginaire, mais forte. Dans tous les cas de représentation vive, la croyance à l'objectivité de cette représentation se produirait. Ainsi, l'apparition d'une personne morte fait croire à sa présence actuelle. La représentation de soi-même, en songe, agissant, voyageant, conversant avec des personnes éloignées ou disparues, persuade que l'âme abandonne en effet le corps pendant le sommeil et se rend là où elle a conscience d'aller. « La confusion des confusions, dit le major Powell, dans la pensée des non-civilisés, est la confusion de l'objectif et du subjectif. »

Sans contester l'exactitude, en termes généraux, de la loi psychologique qui est invoquée ici, je ferai cependant observer qu'elle ne rend pas compte suffisamment de la façon dont, les primitifs se représentent leurs rêves, et des usages qu'ils en font. En premier lieu, ils distinguent fort bien les perceptions qui leur arrivent en rêve de celles qu'ils reçoivent étant éveillés, si semblables qu'elles soient par ailleurs. Ils reconnaissent même différentes catégories de rêves, et ils leur attribuent plus ou moins de valeur. « Les Ojibbeways ont divisé les rêves en diverses classes, et donné à chacune un nom. L'excellent évêque Baraga, dans son dictionnaire de ce langage, a réuni les noms indiens pour un mauvais rêve, pour un rêve impur, pour un rêve funeste, aussi bien que pour un rêve bon ou heureux. ⁴ » « Les Hidatsa ont grande confiance dans les songes, mais d'ordinaire ils regardent comme prophétiques seulement

¹ Années 1661-1662, pp. 46-48.

² HOSE and Mac DOUGALL, Relations between men and animals in Sarawak, *J.A.I.*, XXXI, p. 191.

³ *The northern tribes of central Australia*, p. 451.

⁴ KOHL, *Kitchi Gami, Wanderings round Lake superior*, p. 236.

ceux qui surviennent après la prière, le sacrifice et le jeûne ¹. » C'est donc en pleine connaissance de cause, et d'une façon réfléchie, que les primitifs accordent autant de créance à une sorte de perceptions qu'à l'autre. Au lieu de dire, comme on fait, que les primitifs croient à ce qu'ils perçoivent en songe, *bien que* ce soient des rêves, je dirai qu'ils y croient *parce que* ce sont des rêves. La théorie « illusionniste » est insuffisante. Comment se fait-il que, sachant fort bien que le rêve est rêve, ils s'y fient néanmoins ? On ne l'expliquera pas par le simple jeu du mécanisme psychologique chez l'individu. Ici encore, il est indispensable de tenir compte des représentations collectives, qui font de la perception comme du rêve quelque chose de tout différent pour le primitif de ce qu'ils sont pour nous.

Notre perception est orientée vers l'appréhension de la réalité objective, et de cette réalité seulement. Elle élimine ce qui aurait une valeur purement subjective. Par là, elle contraste avec le rêve. Nous ne comprenons pas comment ce qui est vu dans un rêve pourrait être mis de pair avec ce qui est vu dans l'état de veille : nous sommes obligés de supposer, si le fait se produit, qu'il est le résultat d'une illusion psychologique très forte. Mais, chez les primitifs, ce contraste violent n'existe pas. Leur perception est orientée autrement. Ce que nous appelons réalité objective y est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs. Bref, elle est, en ce sens, apparentée au rêve. Ou, si l'on aime mieux, leur rêve est une perception comme les autres. C'est un complexe où entrent les mêmes éléments, qui éveille les mêmes sentiments, et qui pousse de même à l'action. Ainsi, l'Indien qui a eu un songe, et qui risque sa vie sur la foi de ce songe, n'ignore pas la différence entre ce rêve et la perception semblable qu'il aurait pu avoir étant éveillé. Mais comme sa perception à l'état de veille et son rêve sont également mystiques, cette différence ne lui importe pas. À nos yeux, l'objectivité réelle de la perception en mesure la valeur ; aux siens, cette considération est secondaire, ou plutôt, il ne s'en préoccupe pas.

Ce qui pour nous est perception, est principalement pour lui communication avec les esprits, avec les âmes, avec les forces invisibles et intangibles, mystérieuses, qui l'entourent de toutes parts, de qui son sort dépend, et qui tiennent plus de place dans sa conscience que les éléments fixes, tangibles, et visibles de ses représentations. Dès lors, il n'a aucune raison de rabaisser le rêve à la condition d'une représentation subjective, suspecte, à laquelle il ne faut pas se fier. Le rêve n'est pas une forme de perception inférieure et trompeuse. Au contraire, il en est une forme privilégiée, celle où, la part des éléments matériels et tangibles étant *minima*, la communication avec les esprits et avec les forces invisibles est la plus immédiate et la plus complète.

De là, la confiance que le primitif a en ses rêves, au moins égale à celle qu'il accorde à ses perceptions ordinaires. De là, la recherche de méthodes pour se procurer des songes révélateurs, et, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, par exemple, toute une technique pour assurer la sincérité et la valeur des rêves. Ainsi, le jeune homme qui, à l'âge de l'initiation, va essayer de voir en songe l'animal qui sera son ange gardien, son totem individuel, doit s'y préparer en observant une série de prescriptions. « Il se purifie d'abord par *l'inipi* (bain de vapeur), et en jeûnant pendant trois jours. Durant toute cette période, il évite les femmes, vit à l'écart, et cherche de toutes façons à se rendre assez pur pour recevoir une révélation de la divinité qu'il invoque... ensuite il s'inflige des tortures de différentes sortes, jusqu'à ce que la vision

¹ DORSEY, *Siouan Cults.*, E. B. Rep., XI, p. 516.

se produise ¹. » De là encore, la déférence et le respect que l'on témoigne aux visionnaires, aux voyants, aux prophètes, parfois même aux fous. On leur attribue une faculté spéciale de communiquer avec la réalité invisible, c'est-à-dire une perception privilégiée. Tous ces faits, bien connus, dérivent naturellement de l'orientation des représentations collectives qui dominent dans les sociétés primitives, et qui rendent mystiques à la fois la réalité où le « sauvage » se meut, et la perception qu'il en a.

III

III. Perceptions réservées à certaines personnes privilégiées.

[Retour à la table des matières](#)

D'autres différences entre la perception des primitifs et la nôtre proviennent encore de ce caractère mystique. Pour nous, un des signes essentiels auxquels on reconnaît la valeur objective d'une perception, c'est que l'être ou le phénomène perçu apparaît également à tous, les conditions étant supposées identiques. Si, par exemple, une personne seule, parmi plusieurs qui sont présentes, entend, à diverses reprises, un certain son, ou voit un objet à quelques pas, on dira qu'elle est sujette à des illusions, ou qu'elle a eu une hallucination. Leibniz, Taine, et bien d'autres encore ont insisté sur l'accord des sujets percevants, comme sur un moyen de distinguer entre « les phénomènes vrais et les imaginaires ». Et l'opinion courante, sur ce point, est tout à fait du même sentiment que les philosophes. Mais, au contraire, chez les primitifs, il arrive constamment que des êtres ou des objets se manifestent à certaines personnes, à l'exclusion des autres qui sont là. Nul n'en est étonné, tout le monde le trouve naturel. M. Howitt écrit, par exemple: « Bien entendu, le *ngarang* était invisible pour tous, excepté pour le *wirarap* (sorcier) ². » Un jeune apprenti médecine-man, qui raconte son initiation, remarque : « Après ces épreuves, je voyais des choses que ma mère ne pouvait pas voir... Maman, qu'est-ce qu'il y a donc là-bas, qui ressemble à des hommes qui marchent? - Elle me répondait : ce n'est rien, mon enfant ! C'étaient les *jir* (fantômes) que je commençais à voir ³. » Les Australiens observés par MM. Spencer et Gillen pensent que le soleil visite pendant la nuit l'endroit d'où il se lève le matin. Les médecine-men habiles peuvent le voir là pendant la nuit ; le fait que des personnes ordinaires ne l'y voient pas prouve seulement qu'elles ne sont pas munies des pouvoirs nécessaires, et nullement que le soleil n'y est pas ⁴. » Chez eux, comme dans tant d'autres sociétés du même rang, le médecin-sorcier extrait du corps de son malade un petit objet qui n'est visible que pour l'opérateur. « Après beaucoup de recherches mystérieuses, il trouve et il coupe la corde, qui est invisible pour tous les assistants excepté lui. Mais aucun d'entre eux n'a le moindre doute sur la réalité du fait ⁵. » Dans le maléfice que les Australiens appellent « tuer avec l'os » (*pointing the*

¹ DORSEY, Siouan Cults, *B. B. Rep.*, XI, pp. 436-437.

² HOWITT, on some Australian medicine men, *J. A. I.*, XVI, I, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *The native tribes of central Australia*, pp. 561-562.

⁵ *Ibid.*, p. 532.

death bone), une série compliquée d'opérations s'accomplit sans que personne les voie : « Le sang de la victime, d'une manière invisible, va d'elle au magicien, et de là au réceptacle où il est recueilli ; en même temps, par un mouvement inverse, un os, un caillou magique va du sorcier au corps de la victime - toujours d'une manière invisible - y entre et y cause une maladie mortelle ¹. » Mêmes croyances en Sibérie orientale. « Dans le département d'Alarsk du gouvernement d'Irkoutsk... si un enfant tombe dangereusement malade, les Bouriates pensent que le sommet de sa tête est dévoré par Anokhoi, petite bête qui a la forme d'une taupe ou d'un chat... Personne, excepté le shaman, ne peut voir cette bête ². »

Dans l'Amérique du Nord, chez les Klamath de l'Orégon, le *kiuks* (medicine-man) qui est appelé auprès d'un malade doit consulter les esprits de certains animaux. Seules, les personnes qui ont subi une préparation de cinq ans pour la carrière de medicine-man peuvent voir ces esprits ; « mais ils les voient aussi clairement que nous distinguons les objets autour de nous » ³... (Les nains sont invisibles pour tous, excepté pour les hommes initiés aux mystères de la magie ⁴. » Les Tarahumares croient que de grands serpents vivent dans les fleuves. Ces serpents ont des cornes et de très gros yeux. Seuls les shamans peuvent les voir ⁵. « Le plus grand *hikuli* (plante sacrée personnifiée) mange avec le shaman, pour qui seul il est visible avec ses compagnons ⁶. » Dans une cérémonie des Huichols, les têtes des biches sont déposées avec celles des cerfs, parce qu'elles aussi ont des bois, « bien que personne ne les voie excepté le shaman » ⁷.

Tous ces faits pouvaient être prévus, s'il est vrai que la perception des primitifs est orientée autrement que la nôtre, et ne s'intéresse pas comme elle, avant tout, aux caractères des êtres et des phénomènes que nous appelons objectifs. Les propriétés les plus importantes de ces êtres et de ces objets, pour eux, sont leurs puissances occultes, leurs pouvoirs mystiques. Or, l'un de ces pouvoirs est précisément d'apparaître ou de ne pas apparaître, dans des circonstances données. Ou bien le pouvoir est dans le sujet percevant, qui a reçu l'initiation nécessaire, ou qui le tient de sa participation à une essence supérieure, etc. Bref, des rapports mystiques peuvent s'établir entre certains êtres et certaines personnes, par suite desquels ces personnes ont le privilège exclusif de percevoir ces êtres. Ce sont des cas tout à fait analogues à celui du rêve. Le primitif, loin de considérer comme suspecte la perception mystique dont il est exclu, y voit, comme dans le rêve, une communication plus rare, partant plus significative, avec les esprits et les forces invisibles.

¹ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the N. W. central Queensland aborigines*, n° 264.

² V. MIKHAILOVSKI, *Shamanism in Siberia and european Russia*, analysé dans *J. A. I.*, XXIV, p. 99. Cf., p. 133.

³ A. GATSCHET, *The klarnath language*, p. XCVIII

⁴ *Ibid.*, p. XCIX

⁵ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, I, p. 310.

⁶ *Ibid.*, p. 372

⁷ LUMHOLTZ, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 68.

IV

IV. Imperméabilité de la mentalité des primitifs à l'expérience. Caractère à la fois naturel et surnaturel de la réalité qu'ils perçoivent. - Omniprésence des esprits

[Retour à la table des matières](#)

Inversement, quand les représentations collectives impliquent la présence de certaines propriétés dans les objets, rien ne pourra en dissuader les primitifs. Pour nous, le fait que nous ne les y percevons pas est décisif. Pour eux, il ne prouve nullement qu'elles n'y sont pas, puisqu'il est peut-être de leur nature de ne pas se manifester à la perception, ou de ne se manifester que sous certaines conditions. Par conséquent, ce que nous appelons l'expérience, et qui décide, à nos yeux, de ce qu'il faut admettre ou ne pas admettre comme réel, est sans force contre les représentations collectives. Les primitifs n'ont pas besoin de cette expérience pour leur attester les propriétés mystiques des êtres et des objets : et, pour la même raison, ils restent indifférents aux démentis qu'elle leur donne. Car, bornée à ce qu'il y a de fixe, de tangible, de visible, de saisissable dans la réalité physique, elle laisse échapper précisément ce qu'il y a de plus important, les forces occultes et les esprits. Ainsi, il est sans exemple que l'insuccès d'une pratique magique décourage ceux qui y ont foi. Livingstone rapporte une longue discussion qu'il eut avec des faiseurs de pluie, et il ajoute pour finir : « Je n'ai jamais réussi à convaincre un seul d'entre eux de la fausseté de leurs raisonnements. Leur confiance en leurs « charmes » est sans bornes ¹. » Aux îles Nicobar, « les gens, dans tous les villages, ont accompli la cérémonie appelée *tanangla* (c'est-à-dire assistance ou protection). Elle a pour objet d'empêcher la maladie causée par la mousson du N.-E. Pauvres Nicobariens ! Ils font la même chose d'année en année, toujours sans résultat » ².

L'expérience est particulièrement impuissante contre la croyance aux vertus des « fétiches » qui rendent invulnérable : on trouve toujours moyen d'interpréter l'événement dans un sens favorable à cette croyance. « Ainsi un Ashanti, s'étant procuré un fétiche de ce genre, se hâte d'en faire l'épreuve, et reçoit une balle de fusil qui lui brise l'os du bras. Le « fetish man » expliqua la chose à l'entière satisfaction de tous, en déclarant que le fétiche offensé venait à l'instant de lui en révéler la raison : ce jeune homme avait eu des relations sexuelles avec sa femme à un jour défendu. Le blessé avoua qu'il était vrai, et les Ashantis n'ont rien perdu de leur foi ³. » Quand un indigène, écrit du Chaillu, a un collier de fer au cou, il est à l'épreuve des balles. Le charme n'opère-t-il pas, sa foi n'en est pas ébranlée. On pensera que quelque habile sorcier, malveillant, a produit un « contre-charme » puissant, dont le blessé est la victime ⁴. « En revenant de chez le roi, dit-il ailleurs, je tirai un oiseau posé sur un arbre, et je le manquai. J'avais pris de la quinine, et ma main tremblait. Mais les nègres qui étaient là s'écrièrent aussitôt que c'était un oiseau-fétiche, et que je ne

¹ *Missionary Travels* (1857), pp. 24-25.

² SOLOMON, *Diaries kept in Car Nicobar, J. A. I., XXXII*, p. 213.

³ BOWDITCH, *mission to Ashantee*, p. 439.

⁴ *Explorations and adventures in Equatorial Africa*, p. 338.

pouvais pas l'atteindre. Je tirai de nouveau, et je le manquai encore. Triomphe des assistants. Cependant je recharge mon fusil. Je vise avec soin et j'abats l'oiseau. Un instant déconcertés, les nègres expliquent bientôt que je suis un blanc, et que les lois des fétiches ne valent pas entièrement pour moi ; en sorte que mon dernier coup de fusil ne prouvait rien pour eux en fin de compte ¹. » De même au Loango. « On m'avait fait présent, dit le Dr Pechuël-Loesche, d'une belle cravate, faite des poils de la queue d'un éléphant, ornée... de dents d'un poisson de mer et de crocodile. Ces dents devaient me préserver de tout danger provenant de l'eau... Il arriva que je fus plusieurs fois précipité dans la mer en passant la barre, et un jour j'eus grand peine à atteindre le rivage. On affirma sérieusement que les dents seules m'avaient sauvé, parce que sans elles mon talent de nageur n'aurait pas suffi à me tirer de ces lourdes lames. *Je ne portais pas la cravate*. On n'en croyait pas moins à son efficacité ². » Le fétiche et le *medicine-man* ont toujours le dernier mot.

L'homme des sociétés inférieures vit donc et agit au milieu d'êtres et d'objets qui tous, outre les attributs que nous leur reconnaissons, possèdent aussi des propriétés mystiques. À leur réalité sensible s'en mêle pour lui une autre. Il se sent entouré par une infinité d'êtres insaisissables, invisibles presque toujours, et toujours redoutables : souvent par les âmes des morts, toujours par une multitude d'esprits à personnalité plus ou moins définie. C'est du moins ainsi que s'expriment la plupart des observateurs et des anthropologistes : ils usent d'un langage animiste. M. Frazer a réuni un grand nombre de témoignages, qui tendent à montrer que le fait est universel dans les sociétés de rang inférieur ³. Faut-il en rappeler quelques-uns ? « L'imagination des Oraons erre épouvantée dans un monde de revenants... Il n'y a pas de rocher, de route, de rivière, de bois qui ne soit hanté... Partout aussi, il y a des esprits ⁴... » Comme les Santals, les Mundas et les Oraons du Chota-Nagpou, « les Kadars se croient environnés par une multitude de puissances invisibles. Les unes sont les âmes des ancêtres, les autres semblent n'incorporer rien de plus défini que le vague sentiment de mystère et d'inquiétude dont les montagnes, les fleuves, les forêts solitaires emplissent l'imagination du sauvage... Leur nom est légion et leurs attributs sont à peine connus » ⁵. En Corée, les esprits « occupent toutes les régions du ciel et chaque pouce de terrain. Ils sont à l'affût de l'homme le long des routes, dans les arbres, sur les rochers, dans les montagnes, dans les vallées, dans les cours d'eau. Ils l'espionnent sans trêve, de jour et de nuit... Ils sont toujours autour de lui, devant, derrière, volent au-dessus de sa tête, l'interpellent de dessous la terre. Même dans sa propre maison il ne trouve pas un refuge - les esprits sont encore là, fixés dans le plâtre des murs, attachés aux poutres, accrochés aux parois... Leur ubiquité est une laide parodie de l'omniprésence de Dieu » ⁶. En Chine, selon l'ancienne doctrine, « l'univers est rempli, dans toutes ses parties, par des légions de *shen* et de *kwei*... Chaque être et chaque chose qui existe est animé soit par un *shen*, soit par un *kwei*, soit par les deux à la fois » ⁷. Chez les Fang, en Afrique occidentale, « les esprits sont partout : dans les rochers, dans les forêts, dans les rivières. En fait, pour les Fang, la vie est une lutte

¹ *Ibid.*, p. 179.

² *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 352.

³ *The Golden Bough*, 2e éd., III, p. 41 sqq.

⁴ RISLEY, *Tribes and castes of Bengal*, II, pp. 143-45.

⁵ *Ibid.*, I, p. 369.

⁶ Rev. G. H. JONES, The spirit worship in Korea, *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, II, 1, p. 48.

⁷ DE GROOT, *The religious system of China*, II, p. 51.

continue contre les esprits corporels et spirituels »¹. « Dans toutes les actions de sa vie journalière, écrit aussi miss Kingsley, le nègre africain vous montre comment il vit avec un monde d'esprits grand et puissant autour de lui... Avant de partir à la chasse ou à la guerre, il frotte ses armes avec une substance magique pour fortifier les esprits qu'elles contiennent ; en même temps il cause avec eux, il leur rappelle comme il en a pris soin, les présents qu'il leur a offerts, ce qu'il lui en a coûté, et il les supplie de ne pas l'abandonner à l'heure du danger. Vous le verrez aussi se pencher sur la surface d'un fleuve et parler à l'esprit de ce fleuve avec les incantations voulues ; il lui demande de faire couler la barque d'un homme qui est son ennemi, ou de le noyer ; il le charge de porter une malédiction à un village en aval qui l'a offensé, etc.².

Miss Kingsley a fortement insisté sur l'homogénéité des représentations que ces primitifs ont de toutes choses. Ils pensent tout en termes d'esprits... les choses arrivent à cause de l'action d'un esprit sur un esprit³. Quand le médecin applique un remède, c'est l'esprit du remède qui agit sur l'esprit de la maladie. L'action proprement physique demeure inconcevable, sans l'action mystique. Ou plutôt il n'y a pas d'action proprement physique : il n'y a que des actions mystiques. Aussi est-il à peu près impossible de faire comprendre à ces primitifs certaines distinctions, surtout quand il s'agit, par exemple, d'une accusation de meurtre au moyen de pratiques magiques. Voici un cas tout à fait caractéristique. « J'explique, dit le Rév. Nassau, à mon interlocuteur indigène, que si l'accusé, en accomplissant ses rites fétichistes, a fait quoi que ce soit qui puisse ôter la vie, je consens à ce qu'il soit mis à mort. S'il n'a fait que des fétiches, même avec l'intention de tuer, il n'est pas coupable de la mort qui est survenue, car de simples fétiches ne peuvent pas tuer. Mais, s'il a eu recours au poison, avec ou sans fétiches, il est coupable. »

« Malgré tout, ajoute M. Nassau, la distinction entre fétiche et poison reste vague dans la pensée de beaucoup d'indigènes. Ce que j'appelle «poison» n'est pour eux qu'une autre forme matérielle d'une puissance fétiche : le poison, comme le fétiche, n'étant efficace que par la présence d'un esprit en lui⁴. » C'est-à-dire que, dans leur pensée, le simple fétiche tue aussi sûrement que le poison. Plus sûrement même : car le poison ne tue que par une puissance mystique, dont, dans certaines circonstances, il peut se trouver dépouillé. L'idée de ses propriétés physiques, si nette pour l'Européen, n'existe pas pour la mentalité de l'Africain.

Nous sommes donc autorisé à dire que cette mentalité est différente de la nôtre, beaucoup plus que le langage des partisans de l'animisme ne le donnerait à penser. Quand ils nous décrivent le monde peuplé de revenants, d'esprits, et de fantômes pour les hommes des sociétés inférieures, on songe aussitôt que les croyances de ce genre n'ont pas entièrement disparu dans les pays civilisés. Sans parler du spiritisme, on se rappelle les histoires de revenants qui abondent dans notre folklore, et l'on est tenté de penser que la différence est seulement du plus au moins. Sans doute, ces croyances peuvent être considérées dans nos sociétés comme une survivance qui témoigne d'un état mental plus ancien, et autrefois plus général. Mais gardons-nous d'y voir une image fidèle, bien qu'affaiblie, de la mentalité des primitifs. Pour les membres même les moins cultivés de notre société, les histoires de revenants, d'esprits, etc., appar-

¹ BENNETT, *Ethnographical notes on the Fang*, *J. A. I.*, XXIX, p. 87.

² *West-African studies*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 330.

⁴ *Fetichism in West-Africa*, p. 263.

tiennent à la région du surnaturel : entre ces apparitions, ces actions magiques, et les faits qui sont fournis par la perception ordinaire et par l'expérience du grand jour, la ligne de démarcation demeure nette. Pour les primitifs, au contraire, cette ligne n'existe pas. Un genre de perceptions et d'actions est juste aussi naturel que l'autre, ou, pour mieux dire, il n'y en a pas deux genres distincts.

L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, « spirituelles », formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception.

Chapitre II

La loi de participation

I

I. Difficulté de restituer les liens entre les représentations collectives des primitifs. - Exemples de liaisons étranges pour nous. - Elles ne s'expliquent pas par la simple association des idées, ni par un usage puéril du principe de causalité

[Retour à la table des matières](#)

Si les représentations collectives des primitifs diffèrent des nôtres par leur caractère essentiellement mystique, si leur mentalité, comme j'ai essayé de le montrer, est orientée autrement que la nôtre, nous devons admettre que les représentations ne sont pas liées non plus dans leur esprit comme dans le nôtre. Faut-il en inférer que ces représentations obéissent à une logique autre que celle de notre entendement ? Ce serait trop dire, et l'hypothèse dépasserait ce que les faits permettent d'affirmer. Rien ne prouve que les liaisons des représentations collectives doivent dépendre seulement de lois qui aient un caractère logique. En outre, l'idée d'une logique autre que celle de notre entendement ne saurait être pour nous qu'un concept négatif et vide. Or, en fait, nous pouvons au moins essayer de saisir comment les représentations se lient dans la mentalité des primitifs. Nous comprenons leurs langues, nous concluons des marchés avec eux, nous parvenons à interpréter leurs institutions et leurs croyances : il y a donc un passage possible, une communication praticable entre leur mentalité et la nôtre.

Sous ces réserves, néanmoins, ces mentalités sont différentes. La disparité devient d'autant plus sensible que l'étude comparative a été plus prolongée, et que les documents ont permis de la pousser plus avant. L'explorateur qui traverse rapidement une

société de type inférieur n'a pas le temps d'examiner ce problème. Presque jamais il ne songe même à le poser. Tour à tour, il constate la permanence remarquable de certains traits de la nature humaine, qui se révèlent dans les conditions les plus diverses, et il exprime sa surprise, en présence de manières de penser et d'agir dont l'origine et la raison lui échappent. Il laisse au lecteur le soin de chercher comment ces impressions successives se concilient entre elles, ou bien il s'en tient aux « explications » générales fournies par la psychologie et par la logique traditionnelles, s'il en a quelque teinture.

Mais si nous écoutons les observateurs qui ont vécu plus longtemps avec les primitifs, et surtout ceux qui ont fait effort pour entrer dans leur manière de sentir et de penser, nous entendons un tout autre langage. Qu'il s'agisse des Américains du Nord (C.F.-H. Cushing, le major Powell), des nègres du Congo français (Miss Kingsley), des Maoris de la Nouvelle-Zélande (M. Elsdon Best), ou de toute autre société « primitive », jamais, nous dit-on, un « civilisé » ne peut se flatter de voir sa pensée suivre tout à fait la même marche que celle du primitif, ni de retrouver le chemin par où celle-ci a passé. « La mentalité du Maori, dit par exemple M. Elsdon Best, est de nature intensément mystique... Nous entendons parler de maintes théories singulières touchant les croyances maories et la pensée maorie. Mais la vérité est que nous ne comprenons ni l'une ni les autres, et, qui pis est, nous ne les comprendrons jamais. Nous ne connaissons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles... jusqu'au temps où nous aussi nous avons un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse ¹. »

Cushing avait acquis une sorte de naturalisation mentale chez les Zuñis. Non content de vivre avec eux, et comme eux, pendant de longues années, il s'était fait initié et adopter par leurs chefs religieux, et affilié à leurs sociétés secrètes ; dans les cérémonies sacrées, il avait, comme les prêtres, son rôle propre, qu'il remplissait. Mais, précisément, les travaux trop rares qui ont été publiés de lui nous donnent le sentiment d'une forme d'activité mentale à laquelle notre esprit ne se conformera jamais exactement. Nos habitudes intellectuelles sont trop loin de celles des Zuñis. Notre langage (sans lequel nous ne nous représentons rien et nous ne raisonnons pas) implique des catégories qui ne coïncident pas avec les leurs. Enfin et surtout, la réalité sociale ambiante, dont les représentations collectives, et même jusqu'à un certain point, le langage, sont des fonctions, diffère trop chez eux de ce qu'elle est chez nous.

Ainsi la mentalité des sociétés inférieures n'est pas sans doute aussi impénétrable que si elle obéissait à une logique autre que la nôtre, mais elle ne nous est pas non plus tout à fait intelligible. Nous sommes conduits à penser qu'elle n'obéit pas exclusivement aux lois de notre logique, ni peut-être à des lois qui soient toutes de nature logique. L'analyse des faits les plus caractéristiques pourra nous donner quelque lumière sur ce point.

Souvent les observateurs ont recueilli des raisonnements, ou, pour mieux dire, des liaisons de représentations qui leur ont semblé étranges et inexplicables. Je n'en rapporterai que quelques-unes. « Une sécheresse à Landana fut attribuée particulièrement au fait que les missionnaires portaient une certaine espèce de toque pendant le service divin. Les indigènes disaient que cela empêchait la pluie de tomber ; ils se

¹ Elsdon BEST, Maori medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, XIII, p. 219 (1904).

mirent à pousser les hauts cris et à exiger que les missionnaires quittassent le pays... Ceux-ci montrèrent leur jardin aux chefs indigènes, et leur firent voir que leurs cultures périssaient par manque d'eau : était-il vraisemblable qu'ils voulussent détruire leurs propres récoltes ? Rien ne put convaincre les indigènes, et l'agitation ne s'apaisa que lorsque les pluies tombèrent enfin avec abondance ¹. » Le Dr Pechuël-Loesche rapporte un cas tout à fait semblable, accompagné d'autres assez analogues pour qu'on puisse se permettre de généraliser. « Après le débarquement des missionnaires catholiques, les pluies firent défaut, et les plantations souffrirent. La population se mit dans la tête que c'était la faute de ces ecclésiastiques, et particulièrement de leurs longues robes. On n'avait jamais vu de vêtements pareils. Ailleurs, c'est un cheval blanc nouvellement débarqué qui avait arrêté les transactions, et qui donna lieu à de laborieux palabres. Un traitant eut de gros ennuis pour avoir remplacé la perche de bois du pays, toute courbée, qui portait son pavillon, par un mât tout droit qui venait d'être importé. Un manteau de caoutchouc luisant, un chapeau bizarre, un rocking-chair, un instrument quelconque peut donner lieu aux plus graves soupçons. Toute la population de la côte peut s'irriter à la vue d'un voilier avec de nouveaux agrès, ou d'un vapeur qui a une Cheminée de plus que les autres. S'il arrive quelque chose de fâcheux, on le rapporte aussitôt à ce qui est survenu d'inusité ². »

En Nouvelle-Guinée, « au moment où je m'établis avec ma femme à Motumotu, dit le Rév. Edelfelt, une sorte d'épidémie de pleurésie régnait le long de la côte... Naturellement, on nous accusa, ma femme et moi, d'avoir apporté le messenger de mort, et on demanda à grands cris que nous - et les maîtres d'école polynésiens avec nous - subissions pour cela la peine capitale... Il fallait néanmoins une cause, et les indigènes accusèrent un pauvre malheureux mouton que j'avais ; il fut tué pour les satisfaire. L'épidémie ne diminuant pas ses ravages, ils s'en prirent à mes deux chèvres, qui pourtant échappèrent à la mort. À la fin, leurs injures et leurs accusations se concentrèrent sur un grand portrait de la reine Victoria, qui était accroché au mur de notre salle à manger. Avant l'épidémie, les gens venaient, même de fort loin, pour voir ce portrait, et ils restaient de longues heures à le regarder. Maintenant cette image inoffensive de notre gracieuse reine était devenue la cause de la destruction de la santé et de la vie... et l'on prétendit exiger de moi que je la fisse disparaître: je n'y voulus pas consentir » ³.

À Tanna (Nouvelles-Hébrides), « il paraît presque impossible de dire comment les idées des naturels se lient les unes aux autres. Par exemple, que l'un d'eux, passant sur un chemin, voie tomber sur lui d'un arbre un serpent, et que le lendemain, ou la semaine suivante, il apprenne que son fils est mort au Queensland, il rapportera les deux faits l'un à l'autre. Une nuit, une tortue vint à terre, et elle y déposa ses oeufs. Elle fut capturée au même moment. Jamais, de mémoire d'homme, chose pareille n'était arrivée. La conclusion fut que le christianisme était cause de ce que la tortue fût venue déposer ses oeufs sur le rivage, et que ce qu'il y avait à faire, c'était d'offrir l'animal au missionnaire qui avait apporté la religion nouvelle » ⁴.

Mêmes liaisons dans l'Amérique du Nord. « Un soir que nous discourions des animaux du pays, voulant leur faire entendre que nous avions en France des lapins et

¹ PHILLIPS, *The lower Congo*, J. A. I., XVII, p. 220.

² *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 83.

³ Customs and superstitions of New-Guinea natives, *Proceedings of the Queensland branch of the R. geographical Society of Australasia*, 1891-2, VII, 1, pp. 23-24.

⁴ GRAY, Notes on the natives of Tanna, J. A. I., XXVIII, p. 131.

levrauts, je leur en fis voir la figure par le moyen de mes doigts, en la clarté du feu qui en faisait donner l'ombrage contre la cabane. D'aventure et par hasard, on prit le lendemain matin du poisson beaucoup plus qu'à l'ordinaire; ils crurent que ces figures en avaient été la cause, tant ils sont simples, et me priant au reste de prendre courage, et d'en faire tous les soirs de même, et de leur apprendre, ce que je ne voulus point faire, pour n'être cause de cette superstition et pour n'adhérer à leur folie ¹. »

Enfin, en Nouvelle-Guinée, « un homme qui revient de la pêche ou de la chasse, n'ayant rien pris, cherche dans sa tête le moyen de découvrir qui a ensorcelé ses filets. Il lève les yeux, et juste il aperçoit un indigène, d'un village voisin et ami, en route pour rendre une visite. Aussitôt l'idée lui vient que cet homme est le sorcier, et, au premier moment favorable, il l'attaque à l'improviste, et il le tue » ².

L'explication courante de ces faits consiste à dire que les primitifs appliquent sans discernement le principe de causalité, et qu'ils confondent l'antécédent avec la cause. Ce serait l'erreur de raisonnement très commune que l'on désigne sous le nom du sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Les primitifs, dit-on, n'ont même pas l'idée que ce puisse être une erreur. La consécution des représentations dans leur esprit suffit à leur garantir que les objets sont liés en effet : ou, pour mieux dire, ils ne songent pas que cette liaison ait besoin d'une garantie. Les observateurs eux-mêmes suggèrent le plus souvent cette explication. « Pour les indigènes, dit le Dr Pechuël-Loesche, il n'y a point de hasard. Ce qui est contigu dans le temps, même en des points de l'espace très éloignés les uns des autres, leur apparaît aisément comme lié par une relation causale ³. »

Il est vrai, et nous en verrons plus loin la raison, que pour les primitifs, il n'y a point de hasard. Quant au reste, l'explication proposée, si elle n'est pas tout à fait inexacte, est sûrement incomplète. Sans doute, les primitifs sont sujets, autant et peut-être plus que les civilisés, à commettre le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. Mais, dans les faits que j'ai cités, simples spécimens d'une classe très nombreuse, il y a plus, il y a autre chose qu'un usage naïf et erroné du principe de causalité. Ce n'est pas seulement l'antériorité immédiate dans le temps qui fait lier un certain phénomène à un autre. La succession perçue ou remarquée peut suggérer la liaison ; la liaison elle-même ne se confond pas du tout avec cette succession. Elle consiste en un rapport mystique que le primitif se représente - et dont il est persuadé dès qu'il se le représente - entre l'antécédent et le conséquent : le premier ayant la vertu de produire et de faire apparaître le second. Cela ressort des faits mêmes qui sont rapportés par le Dr Pechuël-Loesche, si on les rapproche de ce qui a été établi plus haut, touchant les propriétés mystiques de la forme des êtres et des objets ⁴. Quels effets ne peuvent être causés par la vertu mystique d'une soutane, d'un vapeur à trois cheminées, d'un waterproof en caoutchouc, d'un mâit de pavillon, bref, d'un objet insolite quelconque ? Qui sait quelles conséquences peuvent suivre de leur seule présence ? Tout ce qui est étrange est un sujet de frayeur pour l'indigène, disent MM. Spencer et Gillen ⁵. Dans le cas du portrait de la reine Victoria, l'explication par le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* est manifestement insuffisante. Ce portrait était familier aux indigènes

¹ Fr. SAGARD, *Le Grand voyage au pays des Hurons* (1632); pp. 256-257.

² Guise, Wanigela River, New-Guinea, *J. A. I.*, XXVIII, p. 212.

³ *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 333.

⁴ Voir ch. 1, pp. 33-37.

⁵ *The northern tribes of central Australia*, pp. 31-32.

longtemps avant que l'épidémie eût éclaté. Ils ne s'en prennent à lui qu'en quatrième lieu, après avoir incriminé successivement le missionnaire, son mouton, et ses chèvres. S'ils l'accusent à son tour, c'est sans aucun doute pour la vertu magique qu'ils supposent inhérente à cet objet extraordinaire. Et le cas des Hurons rapporté par Sagard doit s'interpréter de la même façon.

Il faut donc, pour comprendre ces faits et pour les ramener à un principe commun, remonter au caractère mystique des représentations collectives, et reconnaître ce même caractère aux liaisons qui se forment entre ces représentations dans la mentalité des sociétés inférieures. La consécration dans le temps est un élément de la liaison. Mais cet élément n'est pas toujours nécessaire, et il n'est jamais suffisant. S'il en était autrement, comment expliquer que les séquences de phénomènes les plus constantes, et les plus évidentes, échappent souvent aux primitifs ? Par exemple, « les Ja-luo n'associent pas la lumière du jour avec l'éclat du soleil : ils les considèrent comme deux choses entièrement différentes, et ils demandent ce que cette lumière devient la nuit » ¹. Dobrizhoffer montre les Abipones incapables de saisir parfois des rapports de séquence immédiate qui crèvent les yeux. Ainsi, « une plaie produite par un coup de lance pourra être assez grave pour expliquer, surabondamment, la mort du blessé. Néanmoins, s'il meurt, ils sont fous au point de croire que, ce qui l'a tué, ce n'est pas une arme, mais bien l'art homicide des sorciers... Ils sont persuadés que le sorcier mourra à son tour, en punition du meurtre de leur parent, si le cœur et la langue du défunt sont arrachés de son corps aussitôt après sa mort, rôtis sur le feu, et donnés à dévorer aux chiens. Bien que tant de cœurs et de langues aient déjà été dévorés ainsi, et qu'on n'ait jamais vu un seul des sorciers mourir immédiatement après, les Abipones n'en restent pas moins religieusement attachés à la coutume de leurs ancêtres, et ils continuent à arracher le cœur et la langue des enfants et des adultes des deux sexes, aussitôt qu'ils ont expiré » ².

Ainsi, non seulement les séquences de phénomènes les plus frappantes passent souvent inaperçues pour l'esprit des primitifs, mais souvent aussi ils croient fermement à des séquences qui ne se vérifient jamais. L'expérience n'a pas plus le pouvoir de les détromper que de les instruire. Dans une infinité de cas, leur mentalité, comme nous l'avons vu plus haut, est imperméable à l'expérience. Donc, quand ils rendent les soutanes des missionnaires responsables de la sécheresse, ou quand ils attribuent une épidémie à la présence d'un portrait, ce n'est pas simplement l'effet d'une consécration dans le temps, qui s'inscrirait dans leur esprit, et qui deviendrait pour eux un rapport de causalité. Le processus mental est différent, et plus complexe. Ce que nous appelons expérience et consécration de phénomènes ne trouve pas, chez les primitifs, des esprits simplement prêts à les recevoir, et disposés à en subir passivement l'impression. Au contraire, ces esprits sont occupés d'avance par un grand nombre de représentations collectives, en vertu desquelles les objets, quels qu'ils soient, êtres vivants, objets inanimés, ou instruments sortis de la main de l'homme, ne se présentent à eux que chargés de propriétés mystiques. Par suite, indifférents le plus souvent aux rapports objectifs, ces esprits sont surtout attentifs à des liaisons mystiques, actuelles ou virtuelles. Ces liaisons préformées ne tirent point leur origine, de l'expérience présente, et contre elles l'expérience ne peut rien.

¹ HOBLEY, *British East Africa. Kavirondo and Nandi, J. A. I., XXXIII*, p. 358.

² *An account of the Abipones*, II, p. 223.

II

II. La loi de participation. - Formule approximative de cette loi. - La mentalité primitive est à la fois mystique et prélogique. - Preuve par les représentations collectives relatives aux âmes. - L'animisme de M. Tylor. - Critique de cette théorie. - Le concept d'« âme » est relativement récent

[Retour à la table des matières](#)

N'essayons donc plus de rendre compte de ces liaisons soit par la faiblesse d'esprit des primitifs, soit par l'association des idées, soit par un usage naïf du principe de causalité, soit par le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* ; bref, de vouloir ramener leur activité mentale à une forme inférieure de la nôtre. Considérons plutôt ces liaisons en elles-mêmes, et cherchons si elles ne dépendent pas d'une loi générale, fondement commun de ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende si souvent entre les êtres et les objets. Or il y a un élément qui ne fait jamais défaut dans ces rapports. Sous des formes et à des degrés divers, tous impliquent une « participation » entre les êtres ou les objets liés dans une, représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai *loi de participation* le principe propre de la mentalité « primitive » qui régit les liaisons et les préliations de ces représentations.

Il serait difficile de donner, dès à présent, un énoncé abstrait de cette loi. La suite de ce chapitre la définira suffisamment, bien que ce qu'il s'agit d'exprimer n'entre qu'à grand'peine dans les cadres ordinaires de notre pensée. Pourtant, à défaut d'une formule satisfaisante, on peut tenter une approximation. Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont.

En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue ; souvent aussi, elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité. Par exemple, « les Trumai (tribu du nord du Brésil) disent qu'ils sont des animaux aquatiques. Les Bororó (tribu voisine) se vantent d'être des araras (perroquets) rouges ». Cela ne signifie pas seulement qu'après leur mort ils deviennent des araras, ni non plus que les araras sont des Bororó métamorphosés, et doivent être traités comme tels. Il s'agit de bien autre chose. « Les Bororó, dit M. von den Steinen, qui ne voulait pas le croire, mais qui a dû se rendre à leurs affirmations formelles, les Bororó donnent froidement à entendre qu'ils *sont actuellement* des araras, exactement comme si une chenille disait qu'elle est un papillon ¹. » Ce n'est pas un nom qu'ils se donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils

¹ K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilens*, pp. 305-306.

veulent faire entendre, c'est une identité essentielle. Qu'ils soient tout à la fois les êtres humains qu'ils sont, et des oiseaux au plumage rouge, M. von den Steinen le juge inconcevable. Mais, pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquant une semblable identité entre les individus d'un groupe totémique et leur totem.

Au point de vue dynamique, de même, la production des êtres et des phénomènes, l'apparition de tel ou tel événement, résultent d'une action mystique qui se communique, sous des conditions mystiques elles-mêmes, d'un objet ou d'un être à un autre. Elles dépendent d'une participation qui est représentée sous des formes très variées : contact, transfert, sympathie, action à distance, etc. Dans un grand nombre de sociétés de type inférieur, l'abondance du gibier, du poisson ou des fruits, la régularité des saisons et celle des pluies, sont liées à l'accomplissement de certaines cérémonies par des personnes déterminées, ou à la présence, à la santé d'une personne sacrée, qui possède une vertu mystique spéciale. Ou bien encore, l'enfant nouveau-né subit le contre-coup de tout ce que fait son père, de ce qu'il mange, etc. L'Indien, à la chasse ou à la guerre, est heureux ou malheureux, selon que sa femme, restée dans son campement, s'abstient ou non de tels ou tels aliments ou de tels ou tels actes. Les relations de ce genre sont innombrables dans les représentations collectives. Ce que nous appelons rapports naturels de causalité entre les événements passe inaperçu, ou n'a qu'une importance minime. Ce sont les participations mystiques qui occupent la première place, et souvent toute la place.

C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique - et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre.

Ces caractères ne s'appliquent, comme il a été dit, qu'aux représentations collectives et à leurs liaisons. Considéré comme individu, en tant qu'il pense et qu'il agit indépendamment, s'il est possible, de ces représentations collectives, un primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendrions. Les inférences qu'il formera seront justement celles qui nous paraissent raisonnables dans les circonstances données. S'il a abattu deux pièces de gibier, par exemple, et s'il n'en trouve qu'une à ramasser, il se demandera ce que l'autre est devenue, et il la cherchera. Si la pluie le surprend et l'incommode, il se mettra en quête d'un abri. S'il rencontre une bête féroce, il s'ingéniera pour lui échapper, etc. Mais de ce que, dans les occasions de ce genre, les primitifs raisonneront comme nous, de ce qu'ils tiendront une conduite semblable à celle que nous tiendrions (ce que font aussi, dans les cas les

plus simples, les plus intelligents des animaux), il ne suit pas que leur activité mentale obéisse toujours aux mêmes lois que la nôtre. En fait, en tant que collective, elle a des lois qui lui sont propres, dont la première et la plus générale est la loi de participation.

La matière même sur laquelle s'exerce cette activité mentale a déjà subi l'action de la loi de participation. Car les représentations collectives sont tout autre chose que nos concepts. Ceux-ci, matière de nos opérations logiques, résultent déjà, comme on sait, d'opérations antérieures du même genre. Le simple énoncé d'un terme général abstrait : homme, animal, organisme, contient virtuellement un grand nombre de jugements, qui impliquent des relations définies entre beaucoup de concepts. Mais les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties.

Pourquoi, par exemple, une image, un portrait sont-ils pour les primitifs tout autre chose que pour nous ? D'où vient qu'ils leur attribuent les propriétés mystiques dont nous avons eu la preuve plus haut ? Évidemment de ce que toute image, toute reproduction « participe » à la nature, aux propriétés, à la vie de ce dont elle est l'image. Participation qui ne doit pas être entendue à la façon d'un partage, comme si le portrait, par exemple, emportait une fraction de la somme de propriétés ou de vie possédée par le modèle. La mentalité primitive ne voit aucune difficulté à ce que cette vie et ces propriétés soient à la fois dans le modèle et dans l'image. En vertu d'un lien mystique entre eux, lien représenté sous la loi de participation, l'image est le modèle, comme les Bororó sont des araras. Donc on peut obtenir d'elle ce qu'on obtient de lui, on peut agir sur lui en agissant sur elle. De même, si les chefs Mandans laissent Catlin prendre leur portrait, ils ne dormiront pas en paix leur dernier sommeil, quand ils seront dans leur tombeau. Pourquoi ? Parce que, en vertu d'une participation inévitable, ce qui adviendra de leur image, livrée à des mains étrangères, sera ressenti par eux-mêmes après leur mort. Et pourquoi la tribu est-elle si inquiète à l'idée que le repos de ses chefs sera ainsi troublé ? Évidemment - bien que Catlin ne le dise pas - parce que le bien-être de la tribu, sa prospérité, son existence même dépendent, toujours en vertu d'une participation mystique, de l'état de ses chefs, vivants ou morts.

Des considérations analogues valent pour les autres représentations collectives dont nous avons montré le caractère mystique - pour celles du nom et de l'ombre, par exemple. Il en est une qui devra pourtant nous arrêter davantage, parce qu'elle sert de point d'appui à toute une théorie de la mentalité primitive. C'est la représentation de « l'âme », point de départ de la doctrine connue sous le nom d'animisme, dont M. Tylor expose le principe en ces termes - « Il semble que les hommes capables de pensée, mais encore à un degré inférieur de civilisation, aient été profondément impressionnés par deux groupes de problèmes biologiques. En premier lieu, qu'est-ce qui fait la différence entre un corps qui vit et un autre qui est mort; quelle est la cause du sommeil, de la veille, de l'évanouissement, de la maladie, de la mort ? En second lieu, que sont ces formes humaines qui apparaissent dans les rêves et dans les visions ? Considérant ces deux groupes de phénomènes, les philosophes sauvages de jadis firent sans doute leur premier pas en concluant que tout homme a évidemment deux choses qui lui appartiennent, sa vie et son fantôme. L'une et l'autre sont manifestement en rapport étroit avec le corps : la vie, en le rendant capable de sentir, de penser et d'agir ; le fantôme, en étant son image ou son second moi ; tous deux, aussi,

sont représentés comme des choses séparables du corps, la vie comme pouvant s'en aller et laisser le corps insensible ou mort, le fantôme comme apparaissant à des gens très éloignés de ce corps. Le second pas... consiste simplement à combiner la vie et le fantôme. Puisque tous deux appartiennent au corps, pourquoi n'appartiendraient-ils pas aussi l'un à l'autre, ne seraient-ils pas des manifestations d'une seule et même âme ?... Cela, en tout cas, correspond à la conception effective de l'âme personnelle ou de l'esprit chez les races inférieures, qui peut être définie dans les termes suivants : une image humaine sans épaisseur, sans corps, de sa nature une sorte de vapeur, de pellicule, d'ombre, la cause de la vie et de la pensée dans l'individu qu'elle anime, maîtresse de la conscience personnelle et de la volition de son possesseur corporel, passé ou présent ; capable de planter là son corps, et d'apparaître tout à coup à différents endroits, le plus souvent impalpable et invisible, et cependant manifestant une force physique, en particulier apparaissant aux hommes, endormis ou éveillés, comme un fantôme séparé du corps dont il porte la ressemblance ; continuant à exister et à apparaître aux hommes après la mort de ce corps ; capable d'entrer dans le corps d'autres hommes, de les posséder et d'y agir, dans le corps d'animaux ou même d'objets inanimés... Ce sont là des doctrines qui correspondent de la façon la plus forte au témoignage évident des sens de l'homme, interprété par une philosophie primitive, sincèrement logique et rationnelle ¹. »

C'est, en effet, une idée favorite de M. Tylor que l'animisme est une doctrine d'autant plus conséquente avec elle-même, et d'autant plus satisfaisante au point de vue logique, qu'on la prend plus près de sa source, c'est-à-dire sous sa forme la plus primitive. Plus tard, en se compliquant d'éléments nouveaux, en essayant de résoudre des problèmes plus complexes, en se généralisant, elle s'obscurcit et s'embarrasse. À l'origine, elle est d'une limpidité parfaite, parce qu'elle s'impose, pour ainsi dire, à la réflexion naïve du « philosophe » sauvage, en présence des faits. Et la satisfaction que ce philosophe trouvait dans son hypothèse, le savant la goûte, à son tour aujourd'hui, en constatant que cette hypothèse est le produit spontané, et universel, d'une activité intellectuelle toujours identique dans son fond, et mue, comme la sienne, par le besoin logique de donner une réponse aux problèmes que les faits posent à l'intelligence.

Cette théorie est fort séduisante. Il nous semble, en effet, que, si nous étions à la place du « philosophe sauvage », nous raisonnerions comme lui, c'est-à-dire comme nous le faisons raisonner. Mais y a-t-il jamais eu de tels « philosophes sauvages » ? Les représentations collectives de l'âme, dans les sociétés inférieures, constituent-elles une sorte de doctrine, née du besoin de résoudre des problèmes biologiques ? Rien n'est plus douteux. Rien n'est même plus invraisemblable, s'il est constant que la mentalité de ces sociétés est orientée autrement que la nôtre, et que leurs représentations collectives sont de caractère mystique avant tout, les primitifs se montrant en général bien plus préoccupés des propriétés mystiques des êtres que de la cohérence logique de leur propre pensée. C'est pourquoi, plus cette « philosophie » primitive de l'âme sera rationnelle et conséquente, plus il y aura de raison de craindre que, malgré la somme des faits accumulés et le talent de ceux qui l'exposent, elle ne demeure très loin de ce qu'elle prétend expliquer.

En fait, presque partout où l'observation a été suffisamment prolongée et minutieuse, il faut renoncer à l'heureuse simplicité d' « une seule et même âme se manifestant à la fois comme principe de vie d'une part et comme fantôme de l'autre ». Les

¹ *Primitive culture*, 4e éd., 1903, I, pp. 428-429.

représentations collectives nous offrent quelque chose de beaucoup plus complexe, et de moins facilement, « explicable ».

Pour nous en tenir à quelques exemples, sur la côte occidentale d'Afrique, le major Ellis a recueilli des représentations collectives qui ne concordent pas du tout (lui-même l'a remarqué expressément) avec l'idée d'âme telle qu'elle vient d'être définie par M. Tylor. D'après M. Ellis, les indigènes distinguent le *kra* et le *srahman*. Le *kra* existait avant la naissance de l'homme, probablement en qualité de *kra* d'une longue série d'individus, et après la mort de celui-ci il continuera de même sa carrière indépendante. Il entrera, soit dans le corps d'un nouveau-né, soit dans celui d'un animal, ou bien il restera errant dans le monde sous forme de *sisa*, c'est-à-dire de *kra* sans domicile. L'idée courante est que le *sisa* cherche toujours à rentrer dans un corps humain et à redevenir *un kra* : il profitera même de l'absence momentanée d'un autre *kra* pour s'emparer de son domicile... Le *kra* peut à volonté quitter le corps qu'il habite et y revenir. Ordinairement, il ne le quitte que pendant le sommeil, et l'on croit que les rêves sont les aventures du *kra* pendant cette absence. Le *srahman* ou esprit ne commence sa carrière qu'à la mort de l'homme corporel, et il continue simplement au pays des morts l'existence que cet homme menait auparavant pendant sa vie. Il faut donc considérer séparément : 1° L'homme vivant ; 2° Le *kra* ou esprit qui séjourne en lui ; 3° L'esprit ou *srahman*, bien que celui-ci ne soit que la continuation du premier sous forme d'ombre.

Cette distinction s'applique à tout ce qui existe. Quand un buisson est déchiré ou flétri, son *kra* entre dans une graine qui commence à germer, et l'esprit du buisson se rend au pays des morts. Pareillement, le *kra* du mouton, lorsque le mouton est tué, entre dans un agneau nouveau-né, et l'esprit du mouton va au pays des morts pour servir aux esprits des hommes... Le pays des morts lui-même, ses montagnes, forêts, rivières, sont, au dire des noirs, les esprits de réalités qui ont existé auparavant dans notre monde...

Donc le *kra* n'est pas l'âme. L'âme est, dans l'acception usuelle du mot, l'« entité qui anime, qui est séparable, et qui survit », le « véhicule de l'existence personnelle de l'individu » (Tylor) - tandis que chaque *kra* est un esprit qui a séjourné en beaucoup d'hommes, et qui séjournera probablement en beaucoup d'autres. À certains égards, le *kra* ressemble à un ange gardien. Mais il est pourtant plus que cela. Son étroite union avec l'homme est prouvée par le fait que ses aventures de la nuit, pendant son absence, sont connues de cet homme quand il s'éveille. Celui-ci ressent même physiquement les conséquences des actes de son *kra*. Quand un noir, au réveil, se sent raide et mal reposé, ou quand ses membres souffrent de rhumatisme musculaire, il ne manque jamais d'attribuer ces symptômes au fait que son *kra* se sera battu avec un autre, ou aura fait quelque travail pénible... Il a, sous la forme d'une ombre, sans doute, exactement la forme et l'apparence de l'homme ; l'esprit et le corps de celui-ci sont affectés par les actes du *kra*, et les enregistrent.

Lorsque le *kra* quitte le corps de l'homme où il séjourne, cet homme ne subit aucun dommage physique. Le *kra* s'en va, quand l'homme dort, sans que celui-ci le sache. S'il s'en va pendant que l'homme est éveillé, son départ ne se signale que par un éternuement ou un bâillement. Mais si c'est l'âme, « le véhicule de l'existence personnelle individuelle », qui quitte le corps, aussitôt ce corps tombe dans un état de vie

suspendue : il est froid, sans pouls, et en état de mort apparente. Parfois, bien que rarement, l'âme revient, l'homme n'a été qu'évanoui. Le plus souvent elle ne revient pas, et l'homme est mort ¹.

Comment faut-il entendre les rapports de l'individu avec son *kra* qui, très certainement, comme le dit le major Ellis, n'est pas son âme ? Il est également inexact de dire que son *kra* est lui-même et qu'il n'est pas lui-même. Ce n'est pas l'individu, puisqu'il lui préexiste, et lui survit c'est lui pourtant, puisqu'au réveil l'individu se souvient de ce que le *kra* a fait, enduré, souffert pendant la nuit. Si nous persistons à vouloir soumettre ces représentations aux exigences de la pensée logique, non seulement nous n'y trouverons pas, comme le croyait l'école de M. Tylor, « une doctrine rationnelle et conséquente avec elle-même » mais elles demeureront inintelligibles. Nous les comprendrons au contraire dans la mesure où elles peuvent être « comprises », si nous les rapportons à la loi générale de participation. L'individu, pendant qu'il vit, participe du *kra* qui habite en lui, c'est-à-dire qu'il est ce *kra* en un certain sens, et en même temps qu'il ne l'est point : la contradiction n'effrayant nullement cette mentalité prélogique. Au moment de la mort, cette participation cesse ².

Des représentations non moins inextricables se rencontrent dans la plupart des sociétés inférieures. Comme elles n'offraient pas de sens acceptable pour les observateurs, qui en jugeaient d'après les règles de la pensée logique, ils ont souvent paré à l'absurdité en supposant que les primitifs admettaient plusieurs âmes. Il devenait alors possible de distribuer entre elles ce qui eût été inconciliable et incompatible en une seule. Ainsi, dans les tribus de l'Australie centrale, MM. Spencer et Gillen ³ parlent, à plusieurs reprises, d'âmes multiples. M. Haddon, chez les indigènes du détroit de Torrès, parle de « parties » de l'âme. « Il y avait une croyance disant qu'une partie du *mari* s'en allait au moment de la mort, tandis qu'une autre demeurait jusqu'à ce qu'on l'eût chassée en l'effrayant ⁴. » Dans l'Amérique du Nord, la pluralité des âmes est la règle. « Ils distinguent plusieurs âmes dans un même corps. Un vieillard nous disait, il y a quelque temps, que quelques sauvages avaient jusqu'à deux ou trois âmes, que la sienne l'avait quitté, il y a plus de deux ans, pour s'en aller avec ses parents défunts, qu'il n'avait plus que l'âme de son corps, qui devait descendre au tombeau avec lui. On connaît par là qu'ils s'imaginent que le corps a une âme propre, que quelques-uns appellent l'âme de leur nation (?) et qu'en outre il y en vient d'autres qui le quittent plus tôt ou plus tard selon leur fantaisie ⁵. » « Certains Hidatsa croient que tout être humain a quatre âmes en une. Ils rendent compte des phénomènes de la mort graduelle - les extrémités étant déjà froides sans que la conscience ait encore disparu - en supposant que les quatre âmes s'en vont l'une après l'autre, à différents moments. Quand la mort est complète, ils disent que toutes les âmes sont parties, et se sont réunies de nouveau hors du corps ⁶. » Les Mandans pensent que chaque personne a plusieurs esprits qui habitent en elle ; l'un est blanc, l'autre brun, et un troisième de

¹ A. B. ELLIS, *The ewe-speaking peoples*, pp. 15-21, p. 106. Cf., *The tshispeaking people*, p. 149.

² Des traces de représentations de ce genre subsistaient chez les Grecs, qui, d'après ROHDE (*Psyché*, 2e éd., I, p. 4, 6, 257; II, p. 141, 157, 183-4, 304-5), distinguaient un principe vital, une âme ou ombre dans l'Hadès après la mort, et un autre principe, hôte du corps pendant la vie, mais que ni la maladie ni la mort ne touchaient.

³ *The natives tribes of central Australia*, p. 515. *The northern tribes*, p. 450.

⁴ *The western tribes of Torres Straits*, *J. A. I.*, XIX, p. 317.

⁵ *Relation du Père Lejeune* (1639), p. 146.

⁶ DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, p. 517.

couleur claire, ce dernier retournant seul au maître de la vie ¹. Les Dacota admettent quatre âmes : 1° Une âme du corps, qui meurt avec lui ; 2° Un esprit qui demeure toujours avec le corps ou auprès de lui ; 3° L'âme qui est responsable pour les actes du corps, et qui, selon quelques-uns s'en va vers le sud, selon d'autres, vers l'ouest. La quatrième reste toujours auprès de la petite touffe de cheveux du mort que ses parents conservent jusqu'à ce qu'ils trouvent une occasion de la jeter dans le pays de l'ennemi, où elle devient un spectre errant, qui porte la maladie et la mort ². Quelques Sioux admettent même cinq âmes. Dans la Colombie britannique, on croit que l'homme a 4 âmes. La principale a la forme d'un tout petit homme les autres sont les ombres de la première. Quand on est malade, c'est que les âmes secondaires ou la principale ont quitté le corps. Les shamans peuvent facilement faire revenir les ombres, mais non l'âme principale. Si celle-ci quitte le corps, le malade doit mourir. Après la mort, elle s'en va à l'ouest, pour y demeurer. Les ombres deviennent des esprits. Elles visitent les endroits où le défunt fréquentait de son vivant, et elles continuent à agir comme il agissait ³.

Ces observations, dont il serait aisé d'allonger la liste, sont loin de s'accorder sur le point de savoir quelles sont les fonctions des différentes âmes. Toutes affirment cependant la multiplicité des âmes dans un même sujet individuel, et la diversité des fonctions de ces âmes. Elles indiquent aussi, mais d'une façon moins constante et moins nette, que le sort des unes et des autres n'est pas le même après la mort. N'est-il pas permis de penser que cette multiplicité traduit surtout l'impossibilité où se trouvaient les observateurs de concilier ce que leur disaient les « sauvages » avec leurs propres idées préconçues sur l'âme ? Les malentendus et les contresens les plus grossiers étaient inévitables. Les missionnaires et les explorateurs se servaient de termes (âme, esprit, revenant, etc.), définis pour eux par une longue évolution religieuse, philosophique et littéraire, et ils se trouvaient en présence de représentations collectives, essentiellement mystiques et prélogiques, non réduites à la forme de concepts, et très peu respectueuses à l'égard des exigences logiques. Aussi presque tout ce qu'ils nous rapportent a-t-il besoin d'être corrigé et remis au point. Une observation est, en général, d'autant plus suspecte qu'elle s'accorde plus aisément avec le concept courant de l'âme. En revanche, les observations trahissent parfois un embarras caractéristique, ou, même elles présentent une confusion inextricable, qui reflète bien la perplexité où se trouvaient leurs auteurs.

J'en donnerai seulement deux exemples. « Il est difficile de dire avec précision comment les Fidjiens se représentent l'essence de la partie immortelle de l'homme. Le mot *yalo* a les sens suivants. *Yalo* suivi d'un pronom suffixe signifie âme (*mind*) ; par exemple *Yalo-ngu*. *Yalo* avec un pronom possessif séparé veut dire esprit (*spirit*) ; *Yalo Yalo* avec un pronom possessif séparé signifie ombre (*shadow*). Du fait que le pronom possessif était un suffixe, nous pouvons, conclure que l'âme était regardée comme aussi étroitement unie au corps d'un homme que son bras, tandis que son « esprit » pouvait en être détaché ⁴. » Chez les Iakoutes, « l'âme élémentaire de l'objet en général (*ichchi*) qui, à ce qu'il semble, exprime simplement son action d'exister, diffère de l'âme des objets vivants (*sur*). La vie commence où commence la respi-

¹ *Ibid.*, p. 512.

² LYND, cité par DORSEY, *ibid.*, p. 484.

³ Dr BOAS, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the british Association for the advancement of sciences*, 1894, p. 461.

⁴ B. A. THOMSON, The ancestor gods of the Fidjians, *J. A. I.*, XXIV, p. 354 (note).

ration (*ty*). Les objets vivants auraient donc comme une double âme, *ichchi* et *sur* ; les animaux morts ou souvent malades perdent leur *sur* et conservent seulement leur *ichchi* , qui disparaît aussi en cas de mort. L'homme, et parmi les animaux le cheval seul, ont une âme triple : *ichchi*, *sur* et la « *kut* ». La *kut* humaine est petite, pas plus grande qu'un petit morceau de charbon. Quelquefois, le shaman évoque de dessous la terre, dans la partie gauche (féminine) de la maison, la *kut* des malades... La *kut* abandonne parfois l'homme pendant son sommeil, et elle erre au loin. S'il lui arrive malheur pendant son voyage, son propriétaire tombe malade. La *kut* est comme l'image indécise, comme l'ombre. Comme l'ombre a trois parties, une grande et pâle, une petite et plus foncée, et le centre tout sombre, ainsi l'homme possède trois âmes. Quand il en perd une, il souffre de malaise ; quand il en perd deux, il est malade ; quand il perd les trois, il meurt » ¹. Le désordre de cette observation, et l'impossibilité évidente d'en accorder les différentes parties avec les définitions données sont significatifs : ils peuvent contribuer à faire entendre ce qu'est réellement la prétendue pluralité des âmes.

Il est remarquable que, sans songer à la mentalité prélogique et mystique, sans avoir même examiné le problème qui m'occupe, le Dr Pechuël-Loesche arrive à la même conclusion que moi touchant la pluralité des âmes. Je regrette de ne pouvoir reproduire ici le détail de sa discussion, qui est intéressante. « Si l'on procédait avec précipitation, dit-il pour conclure, on pourrait parler d'une croyance à deux âmes, même à trois ou quatre âmes. Ce seraient d'abord la puissance (*Polenz*), principe créateur (essence des ancêtres passant aux descendants), peut-être aussi partie d'une âme universelle. Puis l'âme personnelle ou spécifique. Enfin l'âme-de-rêve, et l'âme errante ou âme-du-désert (*Wildnisseele*). Mais une telle conception serait inexacte ². » À mon sens, ces diverses âmes expriment des « participations », irréductibles à l'intelligibilité logique, quoiqu'elles soient la chose du monde la plus naturelle pour la mentalité prélogique. C'est ce qu'on peut montrer avec une suffisante évidence au sujet de cette « âme-du-désert », que Miss Kingsley appelle « âme-de-forêt ou de la brousse » (*bush-soul*).

Les nègres du Calabar, rapporte-t-elle, admettent 4 âmes: celle qui survit à la mort, l'ombre sur le chemin, l'âme-de-rêve et l'âme-de-forêt (*bush-soul*). Celle-ci a toujours la forme d'un animal de la forêt, jamais celle d'une plante. Parfois, quand un homme est malade, c'est que son âme-de-forêt s'irrite d'être négligée. Un docteur-sorcier est appelé. Après avoir fait ce diagnostic, il prescrit d'administrer quelque offrande à l'âme offensée... Les âmes de-forêt sont ordinairement les mêmes pour un homme et pour ses fils, pour une mère et pour ses filles... Quelquefois, tous les enfants ont l'âme-de-forêt du père, d'autres fois c'est celle de la mère ³ ... Aucun profane ne peut voir sa propre âme-de-forêt. Ce n'est pas comme si cette âme était unie avec tous les sangliers, par exemple, ou tous les léopards ; il s'agit d'un certain sanglier ou léopard, ou autre animal en particulier... Quand l'âme-de-forêt meurt, l'homme qui y est uni meurt aussi. C'est pourquoi, si le chasseur qui l'a tuée peut être découvert - chose impossible, à moins qu'un docteur-sorcier n'ait justement été témoin de la catastrophe - il doit payer une compensation à la famille du mort. En revanche, quand l'homme uni à l'âme-de-forêt meurt, l'animal doit mourir aussi ⁴. Miss Kingsley a

¹ SIEROSHEWSKI, *Douze ans chez les Yakoutes*, cité dans *J. A. I.*, XXXI, p. 108 (note).

² *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 296-300.

³ *Travels in West-Africa*, pp. 459-460.

⁴ Mary KINGSLEY, *West-African studies*, pp. 170-177.

recueilli des indications très précises sur les maladies de cette âme-de-forêt, ainsi que sur celles de l'âme-de-rêve, et sur le traitement que ces maladies exigent.

Une représentation toute semblable existait dans l'Amérique centrale, Gage raconte au sujet des Guatémaltèques cette histoire étrange : « Beaucoup sont induits par le diable à croire que leur vie dépend de la vie de telle ou telle bête (qu'ils adoptent pour leur génie familier) ; ils pensent que, si cette bête meurt, il faut qu'ils meurent aussi. Quand elle est poursuivie par les chasseurs, leur cœur est pantelant ; quand elle défaille, ils tombent en syncope ¹... » Il s'agit évidemment d'une âme-de-forêt.

Nous ne trouvons donc rien, chez les primitifs, qui corresponde exactement à l'âme unique qui, selon M. Tylor, se manifesterait sous la double forme de fantôme et de principe vital. Sans doute, ils croient partout à la réalité objective de ce qu'ils voient en rêve, et ils sont partout persuadés que les esprits (*ghosts*) des morts reviennent, au moins pendant quelque temps, hanter les endroits où ils habitaient de leur vivant. Mais ce que nous venons de voir prouve bien que leurs représentations collectives à ce sujet ne proviennent pas d'un besoin de s'expliquer ces apparitions et d'en rendre compte par un concept uniforme de « l'âme ». Je dirai, au contraire, qu'originellement (dans la mesure où l'usage de ce terme est permis), l'idée d'âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c'est la représentation, en général très émotionnelle, d'une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s'entrecroisent, sans se fondre encore dans la conscience nette d'une individualité vraiment une. Le membre d'une tribu, d'un totem, d'un clan, se sent mystiquement uni à son groupe social, mystiquement uni à l'espèce animale ou végétale qui est son totem, mystiquement uni à son âme-de-rêve, mystiquement uni à son âme-de-forêt, etc.

Ces communions, dont l'intensité se renouvelle et s'accroît à des moments déterminés (cérémonies sacrées, rites d'initiation et autres), ne s'empêchent nullement les unes les autres. Elles n'ont pas besoin de s'exprimer par des concepts définis pour être profondément senties, et pour être senties par tous les membres du groupe. Plus tard, quand ces cérémonies et ces rites auront peu à peu cessé d'être compris, puis d'être pratiqués, ces participations conservées dans les usages et dans les mythes précipiteront, pour ainsi dire, sous forme d'« âmes multiples », comme il est arrivé chez les nègres du Calabar, si bien étudiés par Miss Kingsley. Et plus tard enfin, tout près de nous, comme le montre l'exemple des Grecs, ces âmes multiples cristalliseront à leur tour en une âme unique, non sans que la distinction d'un principe vital et d'un hôte spirituel du corps reste visible. Bref, l'« âme » proprement dite, qui sert de point de départ à la théorie de M. Tylor, et qui est, selon lui, l'objet de la doctrine primitive du sauvage, n'apparaît selon moi, que dans des sociétés de type relativement avancé. S'il l'a projetée si loin en arrière, ce n'est pas faute d'avoir connu les faits (M. Tylor en cite lui-même un certain nombre où la multiplicité des « âmes » est expressément indiquée). Mais son interprétation de ces faits lui était pour ainsi dire imposée par son postulat, selon lequel la mentalité des sociétés inférieures obéit aux mêmes lois logiques que notre pensée. Abandonnons ce postulat : aussitôt le caractère mystique et prélogique de cette mentalité apparaît, et avec lui la loi de participation qui en régit les représentations collectives. Dès lors aussi, le concept d'âme ne peut plus être considéré que comme le produit d'une pensée déjà avancée, et encore inconnue des sociétés primitives.

¹ BANCROFT, *The native races of the Pacific states of North America*, IIIe p. 129.

III

III. La loi de participation détermine la représentation collective que le groupe social a de lui-même - des groupes humains ou animaux qui l'entourent. -Elle est impliquée dans les cérémonies *intichiuma* des Aruntas - dans la représentation collective des êtres mythiques à forme animale - en général dans la représentation collective des rapports entre les hommes et les animaux

[Retour à la table des matières](#)

Dans la vie mentale des primitifs, il n'arrive guère que les représentations collectives se présentent à l'état isolé, hors des relations où elles sont le plus souvent engagées. Le caractère mystique qui leur est essentiel entraîne nécessairement des rapports, mystiques eux aussi, entre leurs divers objets. On pourrait donc admettre, pour ainsi dire a priori, que la même loi de participation qui préside à la formation des représentations collectives, régit aussi les connexions qui s'établissent entre elles. Pour confirmer cette inférence, il suffira de rechercher comment se réalisent, dans la mentalité prélogique, les principaux rapports des êtres et des objets entre eux.

En premier lieu, l'existence même des groupes sociaux, dans ses rapports avec celle des individus qui les composent, est le plus souvent représentée (et sentie en même temps que représentée) comme une participation, une communion, ou plutôt comme un complexe de participations et de communions. Ce trait apparaît, plus ou moins net, dans toutes les sociétés primitives sur lesquelles nous avons des renseignements un peu détaillés et dignes de foi. Il a été mis en pleine lumière par les deux ouvrages de MM. Spencer et Gillen sur les tribus de l'Australie centrale. Chez les Aruntas, « chaque individu est la réincarnation directe d'un ancêtre de l'*Alcheringa* (période mythique), ou de la partie-esprit d'un animal de l'*Alcheringa*... Le totem de chaque homme est regardé comme étant la même chose que lui-même. D'autre part, chaque groupe totémique est supposé exercer une action directe sur l'abondance plus ou moins grande de la plante ou de l'animal dont il porte le nom » ¹. Enfin, chaque totem est lié mystiquement à une localité, à une portion d'espace dont les limites sont bien définies, et qui est toujours occupée par les esprits des ancêtres totémiques ² (*local relationship*).

La représentation collective est ici tout à fait semblable à celle qui a si fort surpris M. von den Steinen, quand les Bororó lui ont dit « froidement » qu'ils *étaient* des araras, et les Trumai qu'ils *étaient* des animaux aquatiques. Chaque individu *est* à la fois tel ou tel homme, ou telle ou telle femme, actuellement en vie, tel individu ancestral (humain ou semi-humain) qui vivait aux temps fabuleux de l'*Alcheringa*, et en même temps il *est* son totem, c'est-à-dire qu'il participe mystiquement, à l'essence de l'espèce animale ou végétale dont il porte le nom. Le verbe « être » (qui manque d'ailleurs dans la plupart des langues des sociétés inférieures) n'a pas ici le sens ordinaire de la copule dans les langues que nous parlons. Il signifie autre chose, et

¹ *The native tribes of central Australia*, pp. 202-204.

² *Ibid.*, pp. 303, 544.

davantage. Il enveloppe la représentation et la conscience collectives d'une participation vécue, d'une sorte de symbiose par identité d'essence. C'est pourquoi les membres d'un groupe totémique déterminé ont seuls qualité pour accomplir les cérémonies *intichiuma*, qui ont pour but d'assurer la reproduction régulière d'une certaine espèce d'animaux ou de plantes ¹. De là procèdent les représentations, les cérémonies, les danses - avec ou sans masques, peintures, costumes, tatouages - qui se retrouvent dans nombre de sociétés primitives, et qui poursuivent la même fin (danses du bison chez les Indiens de l'Amérique du Nord, du cerf chez les Huichols du Mexique, danses du serpent chez les Zuñis et dans les autres *pueblos*, etc.).

Chez les tribus australiennes, MM. Spencer et Gillen ont saisi, pour ainsi dire sur le fait, non seulement la signification à la fois mystique et utilitaire des cérémonies *intichiuma*, mais le rapport intime entre l'individu, son groupe totémique et son espèce totémique, rapport qui ne peut s'exprimer par un concept, précisément parce que ce rapport tout mystique consiste en une participation incompatible avec les cadres de la pensée logique. « On pourrait croire qu'il s'agit simplement d'imiter les gestes de certains animaux ; mais les cérémonies ont un sens beaucoup plus profond, car chaque acteur représente un ancêtre individuel du temps de l'*Alcheringa*... C'est en tant que réincarnation de la partie-esprit (qui ne meurt jamais) d'un ancêtre semi-humain que chaque membre de la tribu est né ; et, par conséquent, une fois né, il porte nécessairement le nom de l'animal ou de la plante dont l'ancêtre de l'*Alcheringa* était une transformation ou un descendant ². » Les cérémonies et les danses ont donc pour but et pour effet de raviver et d'entretenir, par le moyen d'une excitation nerveuse et d'une ivresse motrice qui ont leurs analogues dans des sociétés plus avancées, la communion d'essence où se confondent l'individu actuel, l'être ancestral qui revit en lui, et l'espèce animale ou végétale qui est son totem. Pour notre mentalité, il y a nécessairement là 3 réalités distinctes, si étroite qu'en soit la parenté. Pour la mentalité prélogique, les 3 n'en font qu'une, tout en étant 3.

De la sorte, l'action exercée par les cérémonies sur l'espèce totémique est plus qu'immédiate : elle est *immanente*. Comment le primitif pourrait-il douter de leur efficacité ? La certitude logique la plus robuste est pâle au prix du sentiment de symbiose qui accompagne les représentations collectives ainsi vécues et mises en acte.

Un autre aspect de cette participation, de cette communion, pour mieux dire, nous est révélé par le rôle que jouent dans la vie individuelle et collective des Aruntas les objets sacrés appelés *churinga*. Ces objets (morceaux de pierre ou de bois, de forme oblongue, en général décorés de dessins mystiques) sont précieusement conservés dans un lieu de dépôt sacré, dont les femmes et les enfants n'osent point approcher. Chaque groupe totémique local a les siens. Du point de vue d'une pensée logique, il serait difficile de définir exactement ce que sont ou ne sont pas les *churinga*. Âmes extérieures des individus, véhicules des esprits des ancêtres et peut-être corps de ces ancêtres eux-mêmes, substrats de l'existence totémique, réservoirs de vitalité, ils sont tout cela tour à tour et à la fois. Le sentiment de leur puissance mystique atteint son maximum d'intensité au moment des cérémonies d'initiation, dont la signification sera examinée plus loin ³. Mais dès à présent je puis signaler, d'après MM. Spencer et

¹ SPENCER et GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 169-170.

² *The native tribes of central Australia*, p. 228.

³ V. chapitre VIII.

Gillen, de quel respect religieux les *churinga* sont entourés, de quels soins ils sont l'objet, avec quelle vénération et quelles précautions l'on y touche. « Pendant toute la durée de l'opération (c'est-à-dire de l'examen des *churinga* qui ont été prêtés à une tribu voisine et que celle-ci vient de restituer), la présence des *churinga* paraît produire un respectueux silence, comme si les indigènes croyaient réellement que les esprits des morts à qui ils ont appartenu jadis fussent là ; et, pendant que l'examen a lieu, jamais on n'entend aucun d'eux élever la voix plus haut qu'un murmure ¹. » Parfois, les expressions mêmes des observateurs suggèrent l'idée de participation, « Un homme qui possède un *churinga* comme le *churinga*-serpent le frotera avec sa main d'une façon ininterrompue ; ce faisant, il récitera en chantant l'histoire du serpent de l'*Alcheringa*, et peu à peu il en viendra à, sentir qu'il y a une association particulière entre lui et l'objet sacré ; qu'une vertu d'une certaine sorte passe de l'objet à lui, et aussi de lui à l'objet ². » Faut-il s'étonner si le *churinga* est alors représenté, ou mieux, senti, comme un être vivant ? C'est tout autre chose qu'un morceau de bois ou de pierre. Il est intimement uni à l'ancêtre ; il a des émotions, comme nous en avons, et ces émotions peuvent être calmées quand on le caresse de la main, de la même façon qu'on apaise celles des hommes vivants ³.

De la participation directement représentée et actuellement sentie, telle qu'elle est décrite par M. von den Steinen et par MM. Spencer et Gillen, le passage est aisé aux croyances, si répandues dans les sociétés inférieures, qui affirment une parenté entre l'homme et les animaux, ou plutôt entre certains groupes d'hommes et certains animaux déterminés. Ces croyances s'expriment souvent par des mythes. Déjà, chez les Aruntas, MM. Spencer et Gillen ont recueilli de nombreux récits relatifs à des êtres semi-humains, semi-animaux, qui établissent une transition vivante entre les uns et les autres. Souvent les termes mêmes dont les observateurs se servent sont significatifs. Ainsi, dans une cérémonie totémique, il est dit que « ce certain homme-rat ou rat-homme - car l'identité de l'individu humain est absorbée dans celle de l'objet avec lequel il est associé et d'où il est supposé tirer son origine - cet homme-rat s'est rendu... à Walyirra, où il mourut, et où son esprit demeura associé, Comme de coutume, au *churinga* » ⁴. MM. Spencer et Gillen voient dans ces représentations mythiques « une tentative pour décrire comment les êtres humains sont provenus de créatures non humaines qui étaient de diverses formes. Quelques-unes représentaient des animaux, d'autres des plantes. Mais dans tous les cas nous devons les regarder comme des étapes intermédiaires dans le passage d'un ancêtre animal ou plante à un individu humain qui en porte le nom, comme celui de son totem » ⁵.

Dans les sociétés plus avancées, la représentation de ces animaux mythiques est un peu différente. Les ancêtres des groupes totémiques ne sont point des animaux tout à fait pareils à ceux qui existent maintenant, mais ils tiennent mystiquement à la fois de la nature animale et de la nature humaine. On projette en eux, pour ainsi dire, la participation qui constitue l'union du groupe social et de son animal totémique. Par exemple, dans la Colombie britannique, « je cherchai à savoir de lui (de mon informateur ordinaire) si la tribu était connue sous le nom de « loutres », s'ils considéraient les loutres comme leurs parents, et s'ils respectaient ces animaux, en s'abstenant de

¹ *The native tribes of central Australia*, p. 303.

² *The northern tribes*, pp. 277-278.

³ *Ibid.*, p. 265 (note).

⁴ *The native tribes of central Australia*, p. 231.

⁵ *Ibid.*, p. 392.

les tuer et de les chasser. À cette question, il sourit et secoua la tête. Plus tard, il expliqua que sans doute ils croyaient que leur ancêtre éloigné avait été une loutre, mais qu'ils ne pensaient pas que ce fût la même sorte de loutre qui existe aujourd'hui. Les loutres de qui ils descendaient étaient des hommes-loutres, et non pas des animaux ; ils avaient la faculté de quitter la forme d'homme ou de femme pour prendre celle de la loutre. Tous les animaux au temps jadis étaient ainsi. Ce n'étaient pas simplement des animaux ordinaires, et rien de plus ; c'étaient aussi des hommes, et ils pouvaient prendre à volonté soit la forme humaine, soit la forme animale, en revêtant ou en ôtant la peau de la bête... Les Thompsons ont dans leur langue un terme spécial pour distinguer ces êtres mystiques d'avec les animaux ordinaires » ¹.

Ainsi s'expliquent encore, par des participations mystiques, des parentés que les sociétés inférieures considèrent comme naturelles et évidentes, si ridicules ou inimaginables qu'elles paraissent aux yeux des observateurs européens. Le roi nègre Quengueza, nous raconte du Chaillu, refuse de manger la viande qu'on lui sert. « Elle est *roondah* pour moi », dit-il. Il expliqua que la chair du *Bos brachyceros* était interdite à sa famille.... pour cette raison que, bien des générations auparavant, une femme y avait donné naissance à un veau au lieu d'un enfant. Je me mis à rire, mais le roi répliqua très sérieusement qu'il pourrait me montrer une femme d'une autre famille dont la grand'mère avait accouché d'un crocodile, et ainsi le crocodile était *roondah* pour cette famille... Ils sont d'un scrupule religieux sur cet article... on trouverait difficilement un homme pour qui quelque aliment ne soit pas *roondah* ². Inutile d'insister sur les croyances de ce genre, qui sont des plus communes. L'expérience, dans les cas très rares où elle peut témoigner, est sans force contre elles. Le rajah Brooke raconte l'histoire d'un homme à qui un alligator, malgré sa parenté mystique avec cet animal, avait estropié une jambe. « Je lui demandai s'il avait tiré vengeance de la gent alligator. - Non, répondit-il, je n'ai jamais eu le désir de tuer un alligator, puisque les rêves de mes ancêtres ont toujours interdit une telle action. Je ne puis m'expliquer comment un alligator a eu l'idée de m'attaquer. Il a fallu qu'il me prit pour un étranger ; et les esprits, voyant cette erreur, m'ont sauvé la vie ³. »

Quand un groupe social, ou un individu, se croit ainsi solidaire ou parent d'un animal totémique, quand il objective cette participation dans ses relations concrètes avec cet animal, s'agit-il pour lui de l'espèce animale considérée dans son ensemble et pour ainsi dire abstraitement, ou de tous les représentants de l'espèce considérés collectivement, ou enfin de tel ou tel animal en particulier ? Ce sont là, pour la pensée logique, des hypothèses distinctes, et exclusives les unes des autres. Entre elles, il lui faudrait choisir. En fait, la mentalité prélogique ne les distingue presque jamais (excepté dans le cas, cité plus haut, par exemple, de « l'âme-de-forêt »), précisément parce que la loi de participation, qui en est le principe directeur, lui permet de penser à la fois l'individuel dans le collectif et le collectif dans l'individuel, sans aucune difficulté. Entre l'ours et les ours, le bison et les bisons, le saumon et les saumons, cette mentalité se représente une participation mystique, et ni la collectivité de l'espèce ni l'existence séparée des individus n'ont le même sens pour elle que pour nous.

Les honneurs qui, si souvent, sont rendus en grande cérémonie à l'animal tué à la chasse, s'adressent-ils à cet animal en particulier, ou au génie de l'espèce, dont il faut s'assurer la bonne volonté ? L'alternative ne se pose pas c'est à tous deux, indivisible-

¹ Hill TOUT, The Halkomelem of British Columbia, *J. A. I.*, XXIV, p. 325.

² *Equatorial Africa*, pp. 308-309 ; *J. A. I.*, XXIV, p. 325.

³ *Ten years in Sarawak*, I, p. 235.

ment, que les honneurs sont rendus. « Un Français ayant un jour jeté une souris qu'il venait de prendre, une petite fille la ramassa pour la manger : le père de l'enfant la lui arracha et se mit à faire de grandes caresses à l'animal qui était mort... C'est, dit-il, pour apaiser le génie des souris, afin qu'il ne tourmente pas ma fille, quand elle aura mangé celle-ci ¹. » Ce génie protecteur est la traduction, en un concept, pour la pensée logique, d'un rapport qui en réalité est inexprimable dans les catégories de cette pensée : d'un rapport de participation entre l'animal-individu et l'animal-collectivité. Et cette participation n'a pas à la fois sa raison et sa preuve, comme il nous le semble, dans une identité de structure anatomique, de fonctions physiologiques, de caractères extérieurs apparents et vérifiables par l'expérience : elle est représentée et sentie « en termes d'esprit » comme toute réalité perçue par la mentalité prélogique. Ce qui intéresse surtout cette mentalité dans l'animal (abstraction faite du besoin de s'en nourrir ; et encore manger la chair d'un animal, est-ce avant tout participer mystiquement à son essence), ce ne sont pas ses formes et ses qualités visibles, c'est l'esprit dont il est la manifestation, et de qui dépendent les rapports mystiques de cet animal (considéré individuellement ou collectivement, peu importe), avec des groupes humains déterminés, Invisible, intangible, cet « esprit » est à la fois dans tous et en chacun. Cette « multiprésence » ne cause point de malaise à la mentalité prélogique.

Bancroft rapporte une croyance californienne, qui lui semble inconcevable, et qui met bien en lumière la participation mystique entre les individus et l'espèce. « Ils appellent cet oiseau (la buse) *panes*, et une fois par an, ils ont une fête du même nom... la cérémonie principale consistant à tuer une buse sans répandre une goutte de son sang. Ensuite on l'écorche, en prenant bien garde de ne pas endommager les plumes. À la fin, on enterre le corps, dans l'enclos sacré, au milieu des manifestations de chagrin des vieilles femmes, qui pleurent comme si elles avaient perdu un parent ou un ami. La tradition expliquait les choses ainsi : le *panes* avait été jadis une femme, que le grand dieu Chinigchinich avait surprise une fois, tandis qu'elle errait dans les montagnes, et qu'il avait changée en -oiseau. Mais je ne vois pas quel rapport cela pouvait avoir avec le sacrifice annuel de cet oiseau, et avec certaines idées extraordinaires liées à ce sacrifice : on croyait en effet que, à chaque fois que l'oiseau était tué, il revenait à la vie, et l'on croyait en outre - foi capable de transporter des montagnes ! - que les oiseaux tués à la même fête annuelle dans un grand nombre de villages éloignés les uns des autres n'étaient qu'un seul et même oiseau ! ² »

¹ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 299-300.

² *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 168.

IV

IV. Cette loi est impliquée dans la représentation des actions exercées par les êtres et les objets les uns sur les autres (contact, transfert, contamination, sympathie, possession, etc.). - La représentation d'esprits individualisés ne semble pas être primitive.

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons surtout considéré, dans les représentations collectives des primitifs, ce que l'on pourrait appeler les rapports de participation au point de vue statique, c'est-à-dire ceux qui régissent l'existence des objets, des phénomènes naturels, des individus, des espèces. Plaçons-nous maintenant au point de vue dynamique, c'est-à-dire considérons les actions, les influences, que les êtres et les objets exercent les uns sur les autres. À vrai dire, c'est une des caractéristiques de cette mentalité prélogique, que, dans un grand nombre de cas, la distinction des deux points de vue tend à s'effacer. Souvent il nous est impossible de discerner si une action est immanente ou transitive. Elle est, malgré la difficulté que nous avons à concevoir ce qui nous semble une contradiction, à la fois l'une et l'autre. Tel est le cas de l'action exercée par le groupe totémique, comme nous l'avons vu, sur l'animal ou sur la plante qui est son totem, par le moyen des cérémonies *intichiuma*. De même, dans l'Amérique du Nord, les membres du totem du vent sont supposés avoir une influence spéciale sur les blizzards, et l'on s'adresse à eux pour obtenir qu'une brise se lève, quand les moustiques sont trop importuns ¹. Au détroit de Torrès, on pense qu'un homme *Umai* (ayant le chien pour totem) comprend les habitudes des chiens, et qu'il a le pouvoir d'exercer sur eux une autorité spéciale ². Dans les tribus de l'Australie centrale, un homme du totem de l'euro donnera à un homme du totem du prunier un *churinga* sur lequel il aura pratiqué des incantations, et ce *churinga* l'aidera à chasser cet animal ³. Dans la tribu Kaitish, le chef du totem de l'eau doit soigneusement s'abstenir des pratiques magiques qui consistent à diriger un os ou un bâton contre un ennemi ; car, s'il le faisait, l'eau deviendrait infecte et puante ⁴.

Ces faits, et bien d'autres semblables que l'on pourrait citer, montrent comment dans la mentalité prélogique le passage s'établit insensiblement entre l'action exercée sur soi et l'action exercée sur autre chose. Quand un certain acte du chef du totem de l'eau rend celle-ci non potable, il est impossible de dire si l'influence exercée est représentée comme transitive ou comme immanente : la mentalité prélogique ne distingue pas. Mais ce que nous saisissons ici d'une façon nette dans les relations des groupes totémiques avec l'être ou l'objet ou l'espèce qui est leur totem, une analyse approfondie et avertie de la mentalité prélogique le découvrirait dans une infinité

¹ DORSEY, Siouan cults, *E.B.Rep.*, XI, p.410.

² HADDON, The west tribes of Torres Straits, *J. A. I.*, XIX, p. 325.

³ SPENCER et GILLEN, *The native tribes*, pp. 202-204.

⁴ SPENCER et GILLEN, *The northern tribes*, p. 463.

d'autres rapports, que cette mentalité se représente aussi sous la loi de participation. Ainsi, il existe une participation mystique entre chaque groupe totémique et un certain emplacement qui lui appartient en propre, c'est-à-dire entre ce groupe totémique et une direction de l'espace (points cardinaux). À leur tour, les points cardinaux sont unis, également par une participation mystique, à des couleurs, à des vents, à des animaux mythiques, ceux-ci à des fleuves, ou à des bois sacrés, et ainsi de suite, presque à l'infini. La nature qui environne un groupe déterminé, une tribu ou une famille de tribus par exemple, apparaît ainsi dans leurs représentations collectives, non pas comme un objet, ou comme un système d'objets et de phénomènes régis par des lois fixes, selon les règles de la pensée logique - mais comme un ensemble mouvant d'actions et de réactions mystiques, dont les objets, les êtres, les phénomènes, ne sont que les véhicules et les manifestations, ensemble qui dépend du groupe, comme le groupe dépend de lui.

Orientée autrement que la nôtre, préoccupée avant tout des relations et des propriétés mystiques, ayant pour loi principale la loi de participation, la mentalité des primitifs interprète nécessairement d'une façon différente de la nôtre ce que nous appelons la nature et l'expérience. Elle voit partout, des communications de propriétés, par transfert, par contact, par transmission au loin, par contamination, par souillure, par possession, par une multitude d'opérations, en un mot, qui font participer, instantanément ou au bout d'un temps plus ou moins long, un objet ou un être à une vertu donnée - qui le sacralisent, par exemple, ou le désacralisent au commencement et à la fin d'une cérémonie ¹. J'aurai à étudier plus loin, du point de vue formel seulement, et pour y montrer le jeu du mécanisme de la mentalité prélogique, un certain nombre de pratiques magiques ou religieuses qui dérivent de ces représentations ; elles apparaîtront inspirées et maintenues par la croyance en une participation. Tel est le cas des croyances relatives aux différentes sortes de tabou. Quand un Australien ou un Néo-Zélandais, épouvanté à l'idée d'avoir mangé, à son insu, d'un aliment qui lui est interdit, meurt de la violation du tabou, c'est qu'il se sent imprégné, sans remède possible, d'une influence mortelle qui s'est introduite en lui avec l'aliment. Cette influence même, l'aliment la devait déjà à une participation : par exemple, si ce sont les restes du repas d'un chef, qu'un malheureux homme du commun aura achevés par mégarde.

Mêmes représentations au fond de la croyance universelle qui affirme que certains hommes deviennent des animaux, chaque fois qu'ils en revêtent la peau (tigre, loup, ours, etc.). Dans cette représentation, chez, les primitifs, tout est mystique. Ils ne s'occupent pas de savoir si l'homme cesse d'être homme pour devenir tigre, et ensuite d'être tigre pour redevenir homme. Ce qui les intéresse, c'est la vertu mystique qui rend ces individus participables, selon l'expression de Malebranche, à la fois du tigre et de l'homme, sous certaines conditions, et par conséquent plus redoutables que les hommes qui ne sont jamais qu'hommes, et que les tigres qui ne sont jamais que tigres.

« Comment ! disait le bon Dobrizhoffer aux Abipones, vous tuez tous les jours, sans peur, des tigres dans la plaine: d'où vous vient cette crainte lâche devant un faux tigre à l'intérieur du village ? » À quoi les Abipones répondaient en souriant : « Vous autres pères, vous n'entendez rien à ces choses. Nous n'avons pas peur des tigres dans la plaine, et nous les tuons, parce que nous pouvons les voir. Mais les tigres artificiels, oui, nous en avons peur, parce qu'ils ne peuvent être ni vus, ni tués par nous ². »

¹ Cf. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. 22-32, pp. 66-71.

² DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 77-78.

De même, le Huichol qui se coiffe des plumes de l'aigle ne le fait pas d'abord ni seulement pour s'orner. Il pense transférer en lui, par le moyen de ces plumes, quelque chose de la clairvoyance, de la force et de la sagesse de l'oiseau. C'est encore la participation qui est au fond de la représentation collective qui le fait agir.

D'une façon générale, les procédés dont les primitifs se servent pour obtenir les résultats qu'ils désirent nous éclairent sur l'idée qu'ils se font des forces naturelles, et de la production des êtres et des phénomènes autour d'eux ; car on peut dire également, ou qu'ils imitent cette production telle qu'ils la supposent, ou qu'ils se la représentent à l'image de ce qu'ils pratiquent eux-mêmes. Or ces procédés, nous le verrons avec de plus amples détails, sont essentiellement mystiques, et impliquent presque toujours des rapports de participation. Leur représentation des forces de la nature ambiante présente donc le même caractère. C'est une raison nouvelle de renoncer à la théorie vraisemblable et séduisante, mais peu exacte, selon laquelle, par un usage spontané et inévitable de l'analogie anthropomorphique, les primitifs verraient partout dans la nature des volontés, des esprits, des âmes semblables à la leur. Loin de permettre de leur attribuer ainsi une réflexion préalable sur leur propre activité, et une généralisation fondée sur les résultats de cette réflexion, les faits nous interdisent de leur prêter cette « philosophie » de la nature parfaitement logique et conséquente, au moins à l'origine que serait l'animisme.

Sans doute, il faut tenir compte de la masse énorme de faits recueillis et classés par M. Tylor, par M. Frazer, et par leurs disciples et collaborateurs, et leur accorder que, d'après ces faits, rien n'est donné, dans les représentations collectives des primitifs, comme mort, inerte, sans vie. Il est abondamment prouvé que tous les êtres et tous les objets, même inanimés, même inorganiques, même fabriqués par la main de l'homme, sont pensés comme capables d'exercer et de subir les actions les plus variées. Le mineur malais croit que le minerai d'étain se laissera découvrir par certaines personnes et ne se révélera jamais à certaines autres¹ ; et nous avons vu tout ce que signifient pour les Zuñis, d'après Cushing, les moindres détails de la forme donnée aux objets familiers. Mais il ne suit pas de là que le minerai d'étain ni les ustensiles domestiques aient une âme, conçue par analogie avec l'âme humaine. Il est légitime seulement de conclure que les représentations des êtres, des objets et de leurs rapports, pour la mentalité primitive, sont mystiques, et qu'elles sont régies par la loi de participation. Il se peut qu'à un certain stade du développement de cette mentalité, les individus d'un groupe social donné tendent à la fois à prendre une conscience plus nette de leur propre personnalité, et à supposer hors d'eux-mêmes, chez les animaux, les arbres, les rochers, etc., ou chez les dieux et les esprits, des personnalités analogues. Mais ni cette représentation, ni cette analogie généralisée ne sont le produit naturellement primitif de cette mentalité.

Le Dr Pechuël-Loesche a longuement examiné la question, en ce qui concerne les Bafioti de la côte occidentale d'Afrique². Nous ne pouvons reproduire ici, ni même résumer sa discussion qui repose sur une observation très précise des croyances et des pratiques. La conclusion en est que les mots « volonté », ou « âme », ou esprit », sont à rayer. Il y a bien quelque chose dans les êtres et dans les phénomènes, mais ce n'est ni une âme, ni un esprit, ni une volonté. S'il faut absolument forger une expression, le mieux serait de revenir à « dynamisme » à la place d' « animisme ». M. Pechuël-Loesche cite un voyageur du XVII^e siècle, Dapper, d'après qui « ces peuples ne

¹ SKEAT, *Malay Magic*.

² *Die Loange-Expedition*, III, 2, pp. 356-357.

connaissent ni Dieu ni diable, car ils ne savent lui donner aucun nom propre ; mais ils se bornent à appliquer l'épithète de *mokisie* à tout ce en quoi ils perçoivent une force cachée ». Il remarque aussi que les féticheurs n'ont pas moins peur des âmes des morts que les laïcs. Qu'on demande à un célèbre *nganga* à l'aide de quelle âme ou de quel esprit il opère : il vous regardera sans répondre, et plein de frayeur. Jamais il n'a eu l'idée d'une chose pareille, beaucoup trop dangereuse... Bref, les Bafioti ne connaissent pas d'esprits élémentaires. Selon eux, il existe des principes de force et de vie répandus partout (considérés aujourd'hui comme provenant d'un dieu suprême) - puis eux-mêmes, et entre les deux, les âmes des morts. Rien de plus. C'est avec ces forces, et non avec des âmes ou des esprits, qu'opèrent la magie noire et son adversaire la magie blanche ¹.

De même, dans les tribus du type le plus bas de l'Amérique du Sud, « la représentation animiste la plus élémentaire consiste à tenir la nature pour animée partout (*Allbeseelung*) ; représentation qui n'est pas du tout dérivée secondairement de la connaissance de l'âme humaine, mais qui se forme en même temps que celle-ci par le moyen d'une simple analogie » ². Le missionnaire Junod exprime heureusement le caractère de cette représentation de la nature. « Les Ba-Ronga, dit-il, comme leurs congénères Bantou, sont animistes. Pour eux, le monde est plein d'influences spirituelles, parfois favorables, plus souvent redoutables, qu'il faut conjurer. S'en font-ils une représentation exacte ? Non : leurs idées animistes demeurent très vagues... Par contre, il est deux ou trois conceptions qui leur sont très familières, et qui se dessinent en plus clair sur le fond indistinct de leurs croyances. Ce sont celles du *Khombo* (malheur), de la *Nsila* (souillure), et du *Yila* (interdit) ³. »

Parfois, même des observateurs formés à l'école de M. Tylor et de M. Frazer emploient, pour décrire ce qu'ils voient, des expressions qui tendent à modifier, dans le sens que j'ai indiqué, la théorie de leurs maîtres. Ainsi, « l'idée fondamentale des pratiques malaises semble être, dit M. Skeat, un animisme répandu partout (*all-pervading animism*), impliquant un certain principe vital commun (Sémangat), en l'homme et dans la nature, que nous avons appelé ici « âme » faute d'un mot mieux approprié » ⁴. Dans l'île de Bornéo, les indigènes de Sarawak « attribuent une âme ou un esprit presque à chaque agent naturel, et à tous les êtres vivants ». Mais comment faut-il entendre cette formule animiste ? « Ils se sentent entourés de toutes parts par des forces spirituelles, qui leur paraissent concentrées dans les objets sur lesquels leur attention est appelée par des besoins pratiques. Pour employer une expression familière aux psychologues, on pourrait dire que, dans un continuum de forces spirituelles, ils ont différencié une foule d'agents spirituels à des degrés très variables de précision. Les moins importants sont représentés de la façon la plus vague, mais peuvent cependant être malfaisants pour les hommes ⁵. »

Ce continuum de forces spirituelles, antérieur aux individualités définies qui proviennent de lui par différenciation, nous le retrouvons décrit, dans l'Amérique du Nord, presque dans les mêmes termes, par Miss Alice Fletcher. « Les Indiens, dit-elle, regardaient toutes les formes animées et inanimées, tous les phénomènes comme

¹ *Die Loango-Expedition*, p. 313, pp. 276-277.

² P. EHRENREICH, *Die Mythen and Legenden der Süd-amerikanischen Urvölker*, p. 19.

³ JUNOD, *Les Ba-Ronga*, p. 471.

⁴ *Malay Magic*, p. 579.

⁵ HOSE and Mac DOUGALL, *Men and Animals in Sarawak*, *J. A. I.*, XXXI, p. 174.

pénétrés par une vie commune, qui était *continue*, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Ce pouvoir mystérieux (mystique) en toutes choses, ils l'appelaient *Wakanda*, et, par ce moyen, toutes choses étaient en rapport avec l'homme, et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une parenté était maintenue entre le visible et l'invisible, entre les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et cet objet tout entier ¹. » Pourrait-on mieux faire sentir, sous un langage animiste, les représentations mystiques soumises à la loi de participation qui sont au fond de la mentalité prélogique ? Enfin, dans son ouvrage récent, M. Alb. C. Kruijt admet lui aussi ², au lieu de l'animisme traditionnel, que la mentalité des primitifs se représente d'abord un *continuum* de forces mystiques, un principe de vie continu, une *Allbeseelung*, et que les individualités ou personnalités, les âmes, les esprits n'apparaissent que secondairement.

Il est donc permis de penser que plus on recueillera les faits avec soin, plus on les séparera de l'interprétation animiste que les observateurs y ont trop souvent incorporée, même à leur insu - plus il apparaîtra que la mentalité des primitifs, étant mystique, est nécessairement aussi prélogique : c'est-à-dire que, préoccupée avant tout des propriétés et des forces mystiques des objets et des êtres, elle en conçoit les rapports sous la loi de participation, sans s'inquiéter des contradictions qu'une pensée logique ne saura plus tolérer.

¹ The signification of the scalp-lock (Omaha ritual), *J.A. I.*, XXVII) p.437.

² *Het Animisme in den indischen Archipel* (1906), pp. 1-2.

Chapitre III

Les opérations de la mentalité prélogique

I

I. Coexistence de l'élément logique et de l'élément prélogique dans la mentalité prélogique. - Cette mentalité est essentiellement synthétique

[Retour à la table des matières](#)

Il serait vain d'instituer une sorte de parallèle entre les opérations discursives de la mentalité prélogique et celles de notre pensée, et de chercher comment elles se correspondent chacune à chacune. Car cette correspondance même serait une hypothèse gratuite. Nous n'avons aucune raison d'admettre a priori que c'est un même mécanisme qui est employé de part et d'autre. Les opérations discursives de notre pensée - dont la psychologie et la logique ont rendu l'analyse assez familière - comportent l'existence et l'usage d'un matériel complexe de catégories, de concepts et de termes abstraits. Elles supposent aussi des fonctions intellectuelles proprement dites déjà très différenciées. En un mot, elles impliquent un ensemble de conditions que nous ne trouvons nulle part réalisées dans les sociétés de type inférieur. En revanche, la mentalité prélogique, comme on l'a vu, a ses conditions propres, auxquelles ses opérations discursives sont nécessairement soumises.

Pour déterminer ce que sont ces opérations, et comment elles s'accomplissent, nous n'avons d'autre ressource que de les décrire et de les analyser directement d'après les liaisons observées entre les représentations collectives. La tâche est des plus malaisées, tant à cause de la nature des opérations mêmes que de l'insuffisance des documents dont nous disposons. Aussi l'essai que je vais hasarder n'aboutira-t-il

sans doute qu'à une ébauche fort imparfaite et très incomplète. Il n'aura pourtant pas été sans utilité, s'il faut voir que ces opérations de la mentalité prélogique dépendent de la loi de participation, et ne s'expliquent pas sans elle.

Avant d'entrer dans l'analyse de ces opérations, une remarque préliminaire est indispensable, touchant la coexistence de la loi de contradiction et de la loi de participation. Peut-on se représenter que certaines opérations soient régies exclusivement par la première de ces lois, et d'autres, exclusivement aussi, par la seconde ? Comme si, par exemple, tout ce qui est représentation individuelle ressortissait à une pensée déjà logique, tandis que les représentations collectives n'obéiraient qu'à la loi propre de la mentalité prélogique ? Une cloison étanche de cette sorte est inconcevable - ne fût-ce que parce qu'il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer une ligne de démarcation nette entre les représentations individuelles et les collectives. Quoi de plus individuel, en apparence, que la perception sensible ? Nous avons reconnu, cependant, à quel point la perception sensible des primitifs était enveloppée d'éléments mystiques qui ne peuvent s'en distinguer, et qui sont, à n'en pas douter, de nature collective. Il en est de même pour la plupart des émotions éprouvées, pour la plupart des mouvements accomplis presque instinctivement, à la vue de tel ou tel objet, même, banal. Dans ces sociétés, autant et plus peut-être que dans la nôtre, toute la vie mentale de l'individu est profondément *socialisée*.

Il faut donc nous attendre à voir l'action de la loi de participation, non seulement s'exercer d'une façon prépondérante sur ce que nous avons appelé les représentations collectives, mais se faire sentir avec plus ou moins de force dans toutes les opérations mentales. Inversement, l'influence de la loi de contradiction agit déjà, plus ou moins énergique et plus ou moins continue, d'abord dans les opérations qui seraient impossibles sans elle (numération, raisonnement, etc.), puis aussi dans celles que régit la loi de participation. Il n'y a là rien que de mouvant, et c'est une des plus grosses difficultés de notre tâche. Le logique et le prélogique, dans la mentalité des sociétés inférieures, ne se superposent pas en se séparant l'un de l'autre, comme l'huile et l'eau dans un vase. Ils se pénètrent réciproquement, et le résultat est un mélange dont nous avons grand'peine à laisser indistincts les éléments. Comme, dans notre pensée, l'exigence logique exclut, sans transaction possible, tout ce qui lui est évidemment contraire, nous ne pouvons nous adapter à une mentalité où le logique et le prélogique coexistent, et se font sentir en même temps dans les opérations de l'esprit. La part de prélogique qui subsiste dans nos représentations collectives est trop faible pour nous permettre de restituer un état mental où le prélogique, qui domine, *n'exclut pas* le logique.

Ce qui frappe d'abord, c'est que la mentalité prélogique analyse peu. Sans doute, en un sens, tout acte de pensée est synthétique. Mais, quand il s'agit de la pensée logique, cette synthèse implique, presque dans tous les cas, une analyse préalable. Les rapports énoncés par les jugements ne sont mis en évidence que parce que la matière pensable a été digérée d'abord, soumise à une élaboration, à une dissociation, à une classification : le jugement opère sur des concepts rigoureusement définis, qui sont eux-mêmes le témoignage et le produit d'un travail logique antérieur. Ce travail, où se résument et s'enregistrent un grand nombre d'analyses et de synthèses successives, chaque individu, dans nos sociétés, le reçoit tout fait en même temps qu'il apprend à parler, par une éducation qui se confond presque avec son développement naturel ; tellement que des philosophes ont pu croire à une origine surnaturelle du langage. De la sorte, les exigences de la pensée logique sont sollicitées, établies, puis confirmées dans chaque esprit individuel par la pression ininterrompue du milieu social, au

moyen du langage même, et de ce qui est transmis dans les formes du langage. C'est là un héritage dont nul n'est privé dans notre société, et que nul ne peut avoir seulement la pensée de rejeter. La discipline logique s'impose ainsi, irrésistiblement, aux opérations de chaque esprit. Les synthèses nouvelles qu'il opère doivent se conformer aux définitions des concepts qu'il emploie, définitions légitimées elles-mêmes par des opérations logiques antérieures. Bref, son activité mentale, sous quelque forme qu'elle s'exerce, doit se soumettre à la loi de contradiction.

Tout autres sont les conditions où se meut la mentalité prélogique. Sans doute, elle aussi se transmet socialement, par l'intermédiaire d'un langage et de concepts sans lesquels elle ne pourrait s'exercer. Elle aussi implique un travail antérieurement accompli, un héritage qui descend de génération en génération. Mais ces concepts diffèrent des nôtres¹, et, par suite, les opérations mentales diffèrent aussi. La mentalité prélogique est synthétique par essence : je veux dire que les synthèses qui la constituent n'impliquent pas, comme celles qu'opère la pensée logique, des analyses préalables dont le résultat est enregistré dans les concepts. En d'autres termes, les liaisons des représentations y sont données, en général, avec les représentations elles-mêmes. Les synthèses y paraissent primitives, et, comme nous l'avons vu dans l'étude de la perception, presque toujours indécomposées et indécomposables. Une même raison fait ainsi que la mentalité des primitifs se montre à la fois imperméable à l'expérience et insensible à la contradiction dans un grand nombre de cas. Les représentations collectives ne s'y présentent pas isolément. Elles n'y sont pas analysées pour être ensuite disposées en un ordre logique. Elles sont toujours engagées dans des préperceptions, des préconceptions, des préliations, on pourrait presque dire des préraisonnements : et c'est ainsi que cette mentalité, précisément parce qu'elle est mystique, est aussi prélogique.

Mais, pourra-t-on objecter, si la mentalité des sociétés inférieures diffère ainsi de la pensée logique dans ses opérations, si sa loi principale est la loi de participation, qui permet, *a priori*, des préliations et des participations de participations infiniment variées, si elle se soustrait enfin au contrôle de l'expérience, ne devrait-elle pas nous apparaître sans frein ni règle, comme purement arbitraire, comme tout à fait impénétrable pour nous ? Or, dans presque toutes les sociétés inférieures, nous trouvons au contraire cette mentalité fixe, arrêtée et à peu près invariable, non seulement dans ses traits essentiels, mais dans le contenu même et jusque dans le détail de ses représentations. La cause en est que cette mentalité, *quoique* non soumise à un mécanisme logique, ou plutôt précisément *parce qu'elle* n'y est pas soumise, n'est pas libre. Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale, à laquelle elle correspond, et qu'elle exprime. Les institutions fixent pour ainsi dire à l'avance, *ne varietur*, les combinaisons réellement possibles des représentations collectives. Le nombre et le mode des liaisons de ces représentations sont, en fait, prédéterminés en même temps qu'elles. C'est surtout dans les préliations ainsi établies que se manifestent la prépondérance de la loi de participation, et la faiblesse des exigences proprement intellectuelles.

En outre, les représentations collectives font en général partie d'un complexe mystique où les éléments émotionnels et passionnels ne permettent guère à la pensée de se posséder comme pensée. Pour cette mentalité, le fait nu, objectif, existe à peine. Rien ne lui apparaît sans être enveloppé d'éléments mystiques : tout objet de sa perception, habituelle ou non, l'émeut plus ou moins, et l'émeut d'une façon prédétermi-

¹ Voyez plus loin, ch. III.

née, elle aussi, par la tradition. Car, exception faite des émotions strictement individuelles, qui dépendent d'une réaction immédiate de l'organisme, il n'y a rien de plus *socialisé* chez les primitifs que les émotions. La preuve en est dans les insensibilités que chaque type social s'étonne de constater chez d'autres. Aussi la nature perçue, sentie, vécue, par les membres d'une société inférieure, l'est-elle nécessairement d'une certaine façon préfixée et invariable tant que les institutions du groupe demeurent les mêmes. Cette mentalité mystique et prélogique n'évoluera que si les synthèses primitives, les préliations des représentations collectives, se dissolvent peu à peu et se décomposent, en d'autres termes, si l'expérience et les exigences logiques gagnent sur la loi de participation. Alors, en se soumettant à ces, exigences, la « pensée » proprement dite commencera à se différencier, à s'affranchir, à s'appartenir. Des opérations intellectuelles un peu complexes deviendront possibles. Le mécanisme logique où la pensée se pliera progressivement est, à la fois, la condition nécessaire de sa liberté et l'instrument indispensable de son progrès.

II

II. Fonctions de la mémoire dans la mentalité prélogique. - Développement qu'elle prend. - Le sens du lieu, le sens de la direction

[Retour à la table des matières](#)

En premier lieu, la mémoire joue, dans la mentalité prélogique, un rôle plus considérable que dans notre vie mentale, où certaines fonctions qu'elle remplissait lui ont été enlevées et se sont transformées. Notre trésor de pensée sociale se transmet condensé dans une hiérarchie de concepts qui se coordonnent et se subordonnent les uns aux autres. Dans les sociétés inférieures, il consiste en un nombre souvent immense de représentations collectives, complexes et volumineuses. Il s'y transmet donc presque uniquement par la mémoire. Dans tout le cours de la vie, qu'il s'agisse de choses sacrées ou profanes, un appel qui chez nous provoque, sans que nous ayons besoin de le vouloir, l'exercice de la fonction logique, éveille, chez le primitif, un souvenir complexe et souvent mystique sur lequel se règle l'action. Et cette mémoire même à une tonalité spéciale qui la distingue de la nôtre. L'emploi constant du mécanisme logique impliqué par les concepts abstraits, l'usage pour ainsi dire naturel de langues qui reposent sur ce mécanisme disposent notre mémoire à retenir de préférence les rapports qui ont une importance prépondérante au point de vue objectif et logique. Dans la mentalité prélogique, la mémoire a un aspect et des tendances tout autres parce que son matériel est autre. Elle est à la fois très fidèle et très affective. Elle restitue les représentations collectives complexes avec un grand luxe de détails, et toujours dans l'ordre, où elles sont liées les unes aux autres, traditionnellement, selon des rapports surtout mystiques. Suppléant ainsi en une certaine mesure aux fonctions logiques, elle en exerce aussi, dans la même mesure, les privilèges. Par exemple, une représentation inévitablement évoquée à la suite d'une autre par la mémoire a souvent la vertu d'une conclusion. C'est ainsi, nous le verrons, qu'un signe est presque toujours pris pour une cause.

Les préliations, les préperceptions, les préraisonnements qui occupent tant de place dans la mentalité des sociétés inférieures n'impliquent point d'activité logique, et sont simplement confiés à la mémoire. Il faut donc nous attendre à voir la mémoire extrêmement développée chez les primitifs. C'est en effet ce que les observateurs nous rapportent. Mais comme ils supposent, sans y réfléchir, qu'elle a juste les mêmes fonctions là que dans nos sociétés, ils s'en montrent surpris et déconcertés. Il leur semble qu'elle fait des tours de force, alors qu'elle est simplement dans son exercice normal. « Sous beaucoup de rapports, disent MM. Spencer et Gillen en parlant de leurs Australiens, leur mémoire est phénoménale ¹. » Non seulement un indigène reconnaît la trace de chaque animal et de chaque oiseau ; mais, après avoir examiné un terrier, il saura aussitôt, d'après la direction des dernières traces, vous dire si l'animal y est ou non... Si extraordinaire que cela paraisse, l'indigène reconnaîtra l'empreinte des pas d'un individu quelconque de sa connaissance. Cette mémoire prodigieuse avait déjà été signalée par les premiers explorateurs de l'Australie. Ainsi, Grey nous raconte que 3 voleurs ont été découverts d'après les traces de leurs pas. « Je mis la main sur un indigène intelligent du nom de Moyee-e-nan, et, accompagné par lui, je visitai le jardin où les pommes de terre avaient été volées. Il y vit les pas de 3 indigènes, et, faisant usage de la faculté qu'ils ont de dire qui a passé d'après les empreintes laissées, il m'informa que les 3 voleurs étaient les deux femmes d'un indigène... et un petit garçon nommé Dal-be-an ². » Eyre admire « la connaissance minutieuse qu'ils ont de chaque coin et recoin du pays qu'ils habitent ; tombe-t-il une averse, ils savent sur quel rocher il est le plus probable qu'un peu d'eau soit demeurée, dans quel trou il en restera le plus longtemps... Y a-t-il de fortes rosées la nuit, ils savent où poussent les plus longues herbes, qui leur permettront de recueillir le plus de gouttes... » ³.

M. W. E. Roth insiste, lui aussi, sur la « prodigieuse puissance de mémoire » des indigènes du N. W. Queensland. Il les a entendus « réciter une série de chants qui demandait, dans son entier, plus de cinq nuits pour être complète (série *Molonga* de corrobories). Et le fait paraît encore plus merveilleux si l'on songe que ces chants sont dans une langue complètement ignorée de ceux qui les récitent... Une tribu apprendra et chantera par cœur des corrobories entières, dans une langue absolument différente de la sienne, sans que personne, ni parmi les acteurs, ni dans l'auditoire, en comprenne un seul mot. Les paroles sont très exactement reproduites : je m'en suis assuré en recueillant les mêmes corrobories, alors qu'ils étaient exécutés par des tribus de langues différentes, et vivant à une distance de plus de cent milles l'une de l'autre ⁴. » Les emprunts de ce genre sont très fréquents.

M. von den Steinen en a constaté d'analogues dans ses explorations du bassin du Xingu. « Chaque tribu connaissait les chants des tribus voisines, sans en comprendre exactement le sens, comme j'ai pu m'en assurer à de nombreuses reprises ⁵. » Chez un grand nombre de tribus de l'Amérique du Nord, on a constaté de même des incantations de caractère sacré, transmises fidèlement de génération en génération, et qui ne sont comprises ni des officiants ni de l'auditoire. Enfin, en Afrique, Livingstone a admiré aussi la mémoire surprenante de certains indigènes. « Ces messagers des chefs

¹ *The native tribes of central Australia*, pp. 25-26, p. 483.

² *Journals of two expeditions of discovery in N. W. and West Australia*, II, p. 351.

³ *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, p. 247.

⁴ W. E. ROTH *Ethnographical studies among the N. W. central Queensland aborigines*, nos 191, 199.

⁵ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, p. 268.

ont une mémoire extraordinairement fidèle. Ils portent à de grandes distances des messages fort longs, et ils les répètent presque mot pour mot. Ils vont ordinairement à deux ou trois, et chaque soir, pendant la route, ils récitent le message, pour ne pas en perdre le texte exact. Une des raisons des indigènes pour ne pas apprendre à écrire était précisément que ces hommes peuvent porter les nouvelles au loin aussi bien qu'une lettre ¹. »

Une forme particulièrement remarquable de cette mémoire si développée chez les primitifs est celle qui conserve jusque dans les moindres détails les images des endroits par où ils ont passé, et qui leur permet de retrouver leur route avec une sûreté qui confond les Européens. Cette mémoire topographique, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, « tient du prodige : il leur suffit d'avoir été une seule fois dans un lieu pour en avoir une idée juste, qui ne s'efface jamais. Quelque vaste et peu battue que soit une forêt, ils la traversent sans s'égarer, dès qu'ils se sont bien orientés. Les habitants de l'Acadie et du golfe Saint-Laurent se sont souvent embarqués dans leurs canots d'écorce pour aller au Labrador... Ils faisaient 30 ou 40 lieues de mer sans boussole, et ils allaient aborder précisément à l'endroit où ils avaient projeté de prendre terre... Dans les temps les plus nébuleux, ils suivront plusieurs jours le soleil sans se tromper ». Charlevoix n'est pas loin de voir là une faculté innée. « Ils naissent avec ce talent ; ce n'est point le fruit de leurs observations, ni d'un grand usage ; les enfants qui ne sont pas encore sortis de leur village marchent aussi sûrement que ceux qui ont parcouru le pays. » Comme les Australiens, « ils ont un talent admirable pour connaître si l'on a passé par quelque endroit. Sur les herbes les plus courtes, sur la terre la plus dure, sur les pierres mêmes ils découvrent des traces, et par la façon dont elles sont tournées, par la figure des pieds, par la manière dont ils sont écartés, ils distinguent les vestiges des nations différentes, et ceux des hommes et des femmes » ².

Le Dr Pechuël-Loesche, qui a étudié des faits du même genre sur la côte occidentale d'Afrique, distingue avec raison ce qu'il nomme le sens du lieu (*Ortsinn*), et le sens de la direction (*Richtsinn*). Ce que nous appelons sens du lieu est simplement la mémoire des lieux : c'est un pouvoir acquis, qui repose sur une faculté de mémoire très vive, sur la reconnaissance d'une infinité de détails, qui permettent de se retrouver exactement dans l'espace... Au-dessus de ce sens du lieu se place le sentiment de la direction (*Richtungsgefühl*), ou sens de la direction (*Richtsinn*). Ce n'est pas un sens spécial, c'est le sens du lieu porté à son plus haut degré de perfection (donc encore une forme de mémoire). Celui qui l'a acquis ne s'égaré plus jamais. Sans doute, « il ne sera pas sûr d'arriver infailliblement à un point donné, mais, du moins, il s'engagera toujours dans la direction qui conduit au but... par ciel couvert, dans le brouillard, par la pluie, par la neige, dans la nuit noire. Cependant ce sens se trouve entièrement en défaut, d'après mes observations, par les gros orages... Les individus doués d'un bon sens du lieu paraissent exempts de vertige et de mal de mer » ³.

Cette analyse nous permet d'interpréter les observations analogues rapportées par d'autres explorateurs, et relatives également à des individus appartenant à des sociétés de type inférieur. Ainsi un Australien, du nom de Miago, « pouvait indiquer, immédiatement et sans se tromper, la direction exacte du port où nous allions, alors, qu'il n'avait ni soleil ni étoiles pour l'y aider. On le mit à l'épreuve bien souvent, et

¹ LIVINGSTONE, *Zambesi and its tributaries* (1865), p. 267.

² CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 239.

³ *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 28-29.

dans les circonstances les plus défavorables : si étrange que cela puisse paraître, il répondit toujours juste. Cette faculté - bien qu'assez analogue à celle que j'avais entendu attribuer aux indigènes de l'Amérique du Nord - m'avait beaucoup étonné à terre ; mais sur mer, loin du rivage qui était hors de vue, elle me paraissait incroyable, et assurément elle est inexplicable... ». Ce même Miago « se rappelait avec précision tous les endroits que nous avons visités pendant notre navigation ; on eût dit qu'il portait dans sa mémoire le sillage du vaisseau avec la plus parfaite exactitude »¹.

La même faculté a été observée chez des Fuégiens. « Niqueaccas connaissait si bien la côte entre le 47^e degré et le détroit de Magellan que, conduit en haut d'une colline un peu élevée, après une croisière où l'on avait perdu longtemps la terre de vue, il sut indiquer les meilleurs mouillages et endroits pour la pêche des phoques, visibles de là. Le petit Bob, âgé de 10 ans seulement, était à bord de *l'Adonea*, en mer. Quand le navire approcha du rivage, Low lui demanda où l'on pouvait trouver un port. Dès qu'il eut compris la question - ce qui n'alla pas sans difficulté, car il entendait alors très peu l'anglais - il monta sur le bastingage et regarda autour de lui avec anxiété. Après quelque hésitation, il indiqua un endroit où le vaisseau pouvait aller ; ensuite il se rendit près de la sonde, et fit signe à M. Low qu'il fallait s'en servir en approchant de terre... Preuve extraordinaire du degré que les facultés de perception et de mémoire atteignent chez ces sauvages »².

Il s'agit, évidemment, d'un « sens du lieu » admirablement développé, qui a atteint le degré supérieur où il devient, selon l'expression du Dr Pechuël-Loesche, un sentiment de la direction : mais il n'y a là d'autre prodige que celui d'une mémoire locale « extraordinaire ».

M. von den Steinen nous a donné une bonne description d'un cas analogue, bien que moins surprenant. « Antonio (un Bakairi) voyait tout, entendait tout, emmagasinait dans sa mémoire les détails les plus insignifiants, et au moyen de ces signes locaux il exerçait la faculté que les civilisés appellent sens de la direction. Si je ne m'en étais assuré moi-même par de fréquentes questions, j'aurais eu peine à croire que personne eût pu, sans notes écrites, après un seul voyage sur un fleuve uniforme, acquérir une connaissance si certaine des particularités de son cours. Non seulement Antonio reconnaissait exactement chaque courbe, mais il savait dire, si je le lui demandais, s'il y avait encore deux ou trois courbes avant d'arriver à tel ou tel endroit. Il avait la carte dans sa tête ; ou, pour mieux dire, il avait retenu dans leur ordre un certain nombre de faits sans importance apparente (ici un arbre, là, un coup de fusil, un peu plus loin, des abeilles, etc.) »³.

Ce développement extraordinaire de la mémoire, et de la mémoire concrète, reproduisant avec fidélité jusqu'aux moindres détails des impressions sensibles, dans l'ordre de leur production, est attesté d'autre part par l'extrême richesse de vocabulaire et par la complexité grammaticale des langues. Or, les mêmes hommes qui parlent ces langues et qui possèdent cette mémoire sont, en Australie par exemple ou dans le nord du Brésil, incapables de compter au delà de 2 ou 3. Le moindre raisonnement tant soit peu abstrait leur répugne tellement qu'ils se déclarent tout de suite fatigués, et qu'ils y renoncent. Il faut donc admettre, comme il a été dit plus haut, que la mémoire supplée chez eux, à très grands frais sans doute, mais enfin qu'elle supplée à

¹ STOKES, *Discoveries in Australia* (1846), I, pp. 222-223.

² FITZ-ROY, *Narrative of the surveying voyages of the Adventure and the Beagle*, II, pp. 192-193.

³ VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilens*, pp. 155-157.

des opérations qui dépendent ailleurs du mécanisme logique. Chez nous, la mémoire est réduite, en ce qui concerne les fonctions intellectuelles, au rôle subordonné de conserver les résultats acquis par une élaboration logique des concepts. Mais, pour la mentalité prélogique, les souvenirs sont presque exclusivement des représentations très complexes, qui se succèdent dans un ordre invariable, et sur lesquelles les opérations logiques les plus élémentaires seraient fort pénibles - le langage s'y prêtant mal - à supposer que la tradition permit de les tenter et que des individus en eussent l'idée et l'audace. Notre pensée, en tant qu'abstraite, résout d'un seul coup un grand nombre de questions impliquées dans un énoncé unique, pourvu que les concepts employés soient suffisamment généraux et précis. C'est ce que la mentalité prélogique ne pouvait même imaginer, et ce qui rend, par conséquent, cette mentalité si difficile à restituer pour nous. Le copiste du XI^e siècle, qui reproduisait patiemment, page par page, le manuscrit objet de sa dévotion, n'est pas plus loin de la machine rotative des grands journaux, qui imprime des centaines de milliers d'exemplaires en quelques heures, que la mentalité prélogique, pour qui les liaisons des représentations sont préformées, et qui emploie presque uniquement la mémoire, ne l'est de la pensée logique et de son merveilleux outillage de concepts abstraits.

III

III. L'abstraction et les concepts propres à la mentalité prélogique

[Retour à la table des matières](#)

Dirons-nous cependant que cette mentalité, même dans les sociétés du type le plus bas, ne dispose point, elle aussi, de concepts ? Non, sans doute : la langue, souvent très complexe, qui y est parlée, les institutions qui s'y transmettent de génération en génération sont des preuves suffisantes du contraire. Mais les concepts en usage dans ces sociétés diffèrent, pour la plupart, des nôtres. La mentalité qui les forme et qui les emploie n'est pas seulement prélogique. Elle est aussi essentiellement mystique ; et si ce caractère mystique détermine, comme nous l'avons vu, la façon de percevoir, il n'exerce pas moins d'influence sur la façon d'abstraire et de généraliser, c'est-à-dire de produire les concepts. En ce qui concerne les représentations proprement collectives, en particulier, la mentalité prélogique abstrait le plus souvent sous la loi de participation. On conçoit qu'il soit très malaisé d'en donner des preuves, les témoignages que nous pouvons recueillir étant nécessairement traduits par les observateurs en concepts qui leur sont familiers et qui entrent dans nos cadres logiques. Pourtant MM. Spencer et Gillen nous ont rapporté un certain nombre de faits qui laissent voir assez nettement de quelle façon la mentalité prélogique pratique l'abstraction.

« Quand on demande aux indigènes ce que signifient certains dessins, ils répondent toujours que ces dessins ne sont faits que par jeu, et qu'ils n'ont pas de signification... Mais les mêmes dessins, exactement semblables aux premiers quant à leur forme, s'ils sont exécutés sur un objet rituel ou dans un lieu particulier, ont une signification très arrêtée. Le même indigène vous dira qu'un certain dessin, en un endroit déterminé, ne représente rien, et il vous expliquera exactement ce que le même dessin est supposé représenter, s'il est exécuté à un autre endroit. Ce dernier, il

est bon de le remarquer, se trouve toujours en terrain sacré, dont les femmes ne doivent pas approcher ¹. » « Un *nurtunja* (perche sacrée) est le symbole d'un objet, et d'un seul, bien que, à ne considérer que son extérieur et sa structure, il puisse être parfaitement semblable à un *nurtunja* qui représente un objet tout à fait différent. Supposons, par exemple, que, comme il est arrivé dans une occasion récente, un grand *churinga* ou un *nurtunja* représente un *nyssa* (gommier) : alors, dans l'esprit des indigènes, ce *nurtunja* s'associe si intimement avec cet arbre, qu'il lui devient impossible de représenter quoi que ce soit d'autre ; et si, une heure plus tard, on a besoin d'un *churinga* ou d'un *nurtunja* tout pareil pour représenter, je suppose, un é mou, il faudra nécessairement en faire un autre ². » Inversement, un même objet peut, dans des circonstances différentes, avoir des significations très diverses. « Les différentes parties du *wanina* (symbole sacré d'un animal ou d'une plante totémique) ont des significations différentes : mais il faut se souvenir que la même disposition aura un certain sens quand elle est employée en rapport avec un certain totem, et un sens tout autre, en rapport avec un autre ³. » Enfin, à propos des dessins d'apparence géométrique, recueillis chez ces mêmes Australiens, MM. Spencer et Gillen disent : « L'origine en est tout à fait inconnue ; et leur signification, quand ils en ont une, est purement conventionnelle. Ainsi, par exemple, une spirale ou une série de cercles concentriques, gravée sur la surface d'un certain *churinga*, désignera un *nyssa* ; mais un dessin exactement pareil, gravé sur un autre *churinga*, représentera une grenouille ⁴. »

Ce sont là des cas très nets de ce que nous appellerons *l'abstraction mystique*, qui, pour différente qu'elle soit de l'abstraction logique, n'en est pas moins le procédé que devait employer souvent la mentalité des primitifs. Si, en effet, parmi les conditions de l'abstraction, l'attention exclusive est une des principales, et si l'attention exclusive se porte nécessairement sur les caractères ou sur les éléments des objets qui ont le plus d'intérêt et d'importance aux yeux du sujet, nous savons quels sont ces éléments et ces caractères pour la mentalité mystique et prélogique. Ce sont, avant tout, ceux qui établissent des liens entre les objets donnés, visibles et tangibles, et les forces invisibles et occultes qui circulent partout, les esprits, les revenants, les âmes, etc., qui assurent aux objets et aux êtres des propriétés et des pouvoirs mystiques. L'attention, comme la perception, est orientée chez les primitifs autrement que chez nous. L'abstraction s'y produit donc aussi autrement, et sous l'influence directrice de la loi de participation.

C'est ce que nous avons grand'peine à restituer. Comment concevoir ce que MM. Spencer et Gillen rapportent dans la première observation citée plus haut : que de deux dessins identiques, mais situés en des endroits différents, l'un représente un objet déterminé, l'autre ne représente rien ? C'est que, pour nous, le rapport essentiel d'un dessin à ce qu'il représente est un rapport de ressemblance. Sans doute, ce dessin peut avoir, en même temps, une signification symbolique, religieuse, et éveiller des représentations mystiques accompagnées de sentiments très vifs : telles, par exemple, les fresques de Fra Angelico, au couvent de Saint-Marc, à Florence. Mais ce sont là des éléments évoqués par association, et la ressemblance reste le rapport fondamental. Au contraire, ce qui intéresse par-dessus tout la mentalité prélogique, c'est le

¹ *The native tribes of central Australia*, p. 617. 2. *Ibid.*, p. 346. 3. *ibid.*, p. 308.

² *Ibid.*, p. 346.

³ *Ibid.*, p. 308

⁴ *The northern tribes of central Australia*, p. 697.

rapport de l'image (comme aussi de l'objet) à la puissance mystique qui y réside. À défaut de cette participation, la forme de l'objet ou du dessin est négligeable ¹.

C'est pourquoi, quand le dessin est tracé ou gravé sur un objet sacré, c'est plus qu'une image ; il participe au caractère sacré de l'objet et à sa puissance. Que ce même dessin se retrouve ailleurs, sur un objet non sacré, c'est moins qu'une image. N'ayant pas de signification mystique, il n'en a pas du tout.

Cette explication est confirmée par les détails du récit que fait Catlin au sujet des portraits des chefs mandans exécutés par lui. Catlin ne tarit pas sur la surprise, sur l'effroi que produisit chez les Mandans la vue de ces portraits. Pourtant ces mêmes Indiens avaient, de temps immémorial, l'habitude de dessiner sur leurs bannières les événements les plus frappants de leur histoire, et d'y reproduire, grossièrement il est vrai, les traits de leurs chefs. Comment expliquer l'effet de terreur causé par les portraits de Catlin ? Par leur plus grande ressemblance avec leurs originaux ? Non. La vérité est que les Mandans se sont trouvés en présence d'images inaccoutumées, impliquant une participation mystique nouvelle pour eux, et par conséquent dangereuse, comme tout ce qui est inconnu. Leurs dessins exprimaient aussi une participation, mais bien définie, d'où leur sécurité. Ceux de Catlin en exprimaient une différente, puisque les procédés employés par lui étaient mystérieux, et que ses portraits étaient « parlants ». Ainsi, dans ce cas comme dans les précédents, la mentalité prélogique abstrait du point de vue mystique. Si une participation mystique n'est pas sentie, la forme de l'image passe inaperçue, ou du moins elle n'arrête pas l'attention. C'est ce que l'observateur européen traduit en disant qu'alors le dessin « n'a absolument pas de signification ». Cela ne veut pas dire que le primitif ne reconnaisse pas le dessin, mais bien que, s'il n'abstrait pas mystiquement, il n'abstrait pas du tout.

L'observation relative au *nurtunja* n'est pas moins nette. Les Aruntas ne peuvent pas se représenter qu'un même *nurtunja* figure d'abord un arbre, et ensuite un é mou : ils prennent plutôt la peine, pour figurer l'é mou, de faire un second *nurtunja*, d'ailleurs tout pareil au premier. On pourrait voir là une observance rituelle, qui ne permet

¹ Aussi l'observateur européen, quand il se risque à donner une interprétation des dessins des primitifs, est-il à peu près sûr de la donner fautive. M. von den Steinen en a fait l'expérience au Brésil. M. Parkinson dit de son côté. « Nous nous trouvons ici devant une énigme difficile à deviner. Les *Mitteilungen* voient dans ces dessins des serpents ; et en effet on croit en reconnaître la tête et le corps : mais les Baining affirment que c'est un porc... La figure qui vient ensuite pourrait à la rigueur passer pour un visage : mais, d'après les indigènes, elle représente une massue, bien qu'elle n'ait pas la moindre ressemblance avec cet objet. Certainement personne, même en s'abandonnant à la plus folle imagination, ne serait jamais tombé sur cette explication... J'inclinai à considérer les trois figures circulaires qui viennent ensuite comme des yeux. Les indigènes m'enlevèrent aussitôt cette illusion, en ajoutant qu'on ne pouvait pas reproduire des yeux... »

« Les explications des ornements m'ont été données par les Baining eux-mêmes ; il ne peut donc y avoir le moindre doute sur ce point, que ceux qui les exécutent associent à leur dessin une idée déterminée, bien que le rapport demeure obscur pour nous dans presque tous les cas, le dessin n'offrant aucune ressemblance avec l'objet en question, On voit combien il est peu justifié d'interpréter les ornements d'un peuple primitif d'après la ressemblance que le dessin offre avec un objet connu de nous.

« Les Baining voient dans ces dessins traditionnels un coquillage, une certaine feuille, une figure humaine, etc. Cette représentation est si ancrée chez eux qu'on voit la stupéfaction peinte sur leur visage, quand on leur demande la signification de ces dessins; ils ne peuvent pas concevoir que tout le monde ne saisisse pas tout de suite le sens des ornements. » PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Sädsee*, pp. 621-627. Cf. pp. 234-235.

pas qu'un même objet soit employé religieusement plus d'une fois. Mais MM. Spencer et Gillen écartent cette explication. Ils disent en termes formels, qu'il s'agit d'une signification différente attribuée par les Aruntas à deux objets semblables. C'est un beau cas d'abstraction mystique. L'un des deux *nurtunja* participe mystiquement à l'arbre, l'autre participe à l'émou : cela suffit pour qu'ils soient absolument différents, et que l'un ne puisse être substitué à l'autre. Leur identité de forme n'a pas plus d'intérêt pour les Aruntas que n'en a, par exemple, pour nous, l'identité du son des mots « sang » et « cent ». De même que nous employons constamment ces mots sans faire attention à cette identité, de même la mentalité prélogique est insensible à la ressemblance de forme des deux objets. Elle ne s'arrête qu'à la participation mystique qui fait le caractère sacré de chacun d'eux.

Pareillement, sur un certain *churinga*, un dessin représente un gommier ; sur un autre, un dessin tout à fait pareil représente une grenouille. Les observateurs en concluent que pour les Australiens le sens de ces dessins est purement « conventionnel ». Mais ce n'est pas conventionnel, c'est mystique qu'il faut dire. Le dessin ne les intéresse que par la participation mystique qu'il réalise. Celle-ci, à son tour, dépend exclusivement de la nature mystique du *churinga* sur lequel le dessin a été tracé. Si les *churinga* sont différents, peu importe que les dessins soient pareils. Leur ressemblance ne frappe pas plus l'esprit des Australiens, qu'un musicien, en lisant une partition, ne remarque que le *la* (clef de sol) est exactement placé sur la portée comme l'*ut* (clef de *fa*). MM. Spencer et Gillen disent eux-mêmes : « Une disposition signifiera une certaine chose, si elle est employée en rapport avec un certain totem, et une chose tout à fait différente si elle est employée en rapport avec un autre. » Mais les *churinga* ont le même caractère mystique que les totems, et rendent donc possibles les mêmes participations.

Il résulte encore de la première observation rapportée plus haut que le lieu occupé par un être, un objet, une image a une importance décisive, au moins dans certains cas, pour les propriétés mystiques de cet être, objet, ou image. Réciproquement, un lieu déterminé participe, en tant que lieu, des objets et des êtres qui s'y trouvent, et possède ainsi des propriétés mystiques qui lui sont propres. À la mentalité prélogique, l'espace ne s'offre donc pas comme une uniformité homogène, indifférente à ce qui l'emplit, dépourvue de qualités et semblable à elle-même dans toutes ses parties. Au contraire, dans les tribus de l'Australie centrale, par exemple, chaque groupe social se sent lié mystiquement à la portion de territoire qu'il occupe ou parcourt, et n'a pas l'idée qu'il pourrait en occuper une autre, ou qu'un autre groupe puisse habiter la sienne. Il existe entre le sol et le groupe des participations équivalant à une sorte de propriété mystique, qui ne peut être ni transférée, ni dérobée, ni conquise. En outre, dans la portion de territoire ainsi définie, chaque localité caractérisée par son aspect, par sa forme, par tels rochers, tels arbres, tel point d'eau, telle dune de sable, etc., est mystiquement unie aux êtres visibles ou invisibles qui s'y sont révélés ou qui y ont leur séjour, aux esprits individuels qui y attendent leur réincarnation. Il y a entre cette localité et eux une participation mutuelle : elle ne serait pas sans eux ce qu'elle est, ni eux sans elle. C'est ce que MM. Spencer et Gillen désignent sous le nom de parenté locale (*local relationship*)¹ ; c'est ce qui explique les « pèlerinages totémiques », dont ils nous ont donné une description si intéressante².

¹ *The native tribes of central Australia*, pp. 14, 303, 544. The northern tribes, p. 29.

² *Ibid.*, pp. 249-255. Cf., p. 576.

Mais, s'il en est ainsi, nous avons une nouvelle raison de croire que la mentalité prélogique n'abstrait point, en général, comme nous avons coutume de le faire. Notre abstraction a pour condition l'homogénéité logique des concepts, qui en permet la combinaison. Or, cette homogénéité est étroitement liée à la représentation de l'espace homogène. Si la mentalité prélogique se représente, au contraire, les diverses régions de l'espace comme qualitativement différentes, comme déterminées par leurs participations mystiques à tels ou tels groupes d'êtres ou d'objets, l'abstraction telle que nous la concevons d'ordinaire devient très difficile pour cette mentalité, et nous devons trouver en sa place l'abstraction mystique qui se produit sous la loi de participation.

IV

IV. La généralisation propre à la mentalité prélogique

[Retour à la table des matières](#)

Mieux encore que lorsqu'il s'agit d'abstraire, les principes et les procédés propres à la mentalité prélogique apparaissent quand elle généralise. Je ne parle pas des concepts plus ou moins semblables aux nôtres, dont l'existence est attestée par le vocabulaire des langues, et qui représentent assez bien ce qu'on a appelé des images générales : homme, femme, chien, arbre, etc. Nous verrons, au chapitre suivant, que la généralité de ces concepts est en général restreinte, et contrebalancée par la détermination très particulière de la classe d'êtres ou d'objets qu'ils désignent. Sous cette réserve, ces concepts correspondent sans trop de difficulté à certaines de nos idées générales. Mais, dans les représentations collectives proprement dites des primitifs, surtout dans celles qui ont trait à leurs institutions et à leurs croyances religieuses, nous trouvons des généralisations d'une nature toute différente, extrêmement difficiles à restituer pour nous, et dont l'analyse nous permettrait peut-être de prendre la mentalité mystique et prélogique, pour ainsi dire, sur le fait. On pourrait essayer de remonter à ces généralisations en partant, par exemple, de certains mythes ou de certaines croyances totémiques attestées par des rites et par des cérémonies. Mais il vaut mieux encore, s'il est possible, les appréhender directement, et dans la combinaison même des éléments dont elles se forment. Dans les excellents ouvrages de M. Lumholtz sur le *Mexique inconnu*, nous recueillons des observations (sur les Huichols) qui mettent en pleine lumière la façon dont opère, pour généraliser, la mentalité prélogique.

« Le blé, le cerf et le hikuli (plante sacrée) sont, en un sens, une seule et même chose pour le Huichol ¹. » Cette identification semble d'abord tout à fait inexplicable. Pour la rendre intelligible, M. Lumholtz l'interprète en un sens utilitaire : le blé est cerf (substance alimentaire), le hikuli est cerf (substance alimentaire), le blé est enfin hikuli au même titre. Ces trois sortes d'objets sont identiques entant qu'elles servent à la nourriture des Huichols. Cette explication est vraisemblable, et elle devient sans doute celle des Huichols eux-mêmes, au fur et à mesure que les formules de leurs

¹ Carl LUMHOLTZ, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 22.

anciennes croyances perdent pour eux de leur sens primitif. Mais, d'après l'exposé même de M. Lumholtz, il s'agit, pour les Huichols qui s'expriment ainsi, de tout autre chose : ce sont les propriétés mystiques de ces êtres, si différents à nos yeux, qui les font réunir dans une même représentation. Le hikuli est une plante sacrée que des hommes, désignés et préparés à cet effet par une série de rites très compliquée, vont cueillir chaque année en grande cérémonie, dans un district éloigné et au prix d'extrêmes fatigues et de dures privations : l'existence et le bien-être des Huichols sont mystiquement liés à la récolte de cette plante. En particulier, la récolte du blé en dépend absolument. Si le hikuli faisait défaut, ou n'était pas recueilli selon les rites obligatoires, les champs de blé ne produiraient pas la moisson accoutumée. Mais les cerfs présentent les mêmes caractères mystiques, dans leurs rapports avec la tribu. La chasse aux cerfs, qui a lieu à un moment déterminé de l'année, est une fonction essentiellement religieuse. Le bien-être et la conservation des Huichols dépendent du nombre de cerfs tués à ce moment, exactement comme ils dépendent de la quantité de hikuli recueillie ; et cette chasse s'accompagne des mêmes pratiques cérémonielles et des mêmes émotions collectives que la recherche de la plante sacrée. De là l'identification du hikuli, du cerf et du blé, attestée à maintes reprises.

« Une couche de paille avait été préparée en dehors du temple, à droite de l'entrée ; et le cerf y fut déposé avec précaution. On le recevait ainsi de la même façon que les rouleaux de blé, parce que, dans la conception des Indiens, le blé est cerf. Selon le mythe huichol, le blé autrefois était un cerf ¹. » « Pour les Huichols, le blé, le cerf et le hikuli sont si étroitement associés que, en mangeant soit le bouillon fait avec de la viande de cerf, soit le hikuli, ils pensent obtenir le même résultat : faire croître le blé. C'est pourquoi, quand ils défrichent leurs champs, ils mangent du hikuli avant de se mettre à l'ouvrage ². »

Il semble donc que dans ces représentations collectives des Huichols, représentations inséparables, comme on sait, d'émotions religieuses intenses, également collectives, le hikuli, le cerf et le blé participent à des propriétés mystiques de la plus haute importance pour la tribu, et, à ce titre, soient considérés comme étant « la même chose ». Cette participation, *sentie par eux*, ne présente nullement à leurs yeux l'obscurité que nous y trouvons malgré tous nos efforts. Précisément parce que leurs représentations collectives sont liées sous la loi de participation, rien ne leur paraît plus naturel, plus simple, et l'on peut dire plus nécessaire. La mentalité prélogique et mystique s'exerce là sans contrainte, sans effort, et sans subir encore l'influence des exigences logiques.

Mais ce n'est pas tout, et M. Lumholtz va nous montrer comment les participations qui viennent d'être signalées sont compatibles avec d'autres, du même genre. « J'ai fait remarquer, écrit-il, que le cerf est considéré comme identique avec le hikuli, le hikuli identique avec le blé, et certains insectes identiques avec le blé. La même tendance à considérer comme identiques des objets hétérogènes se trahit encore par ce fait que des objets très divers sont considérés comme étant des plumes. Les nuages, le coton, la queue blanche d'un cerf, ses bois, et jusqu'au cerf lui-même, sont considérés comme des plumes ; on croit aussi que tous les serpents ont des plumes ³. » Voilà donc le cerf, qui était déjà blé, et hikuli, qui est aussi plumes. M. Lumholtz y insiste à plusieurs reprises. « Des poils provenant de la queue d'un cerf sont attachés

¹ LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, II, p. 45.

² *Ibid.*, II, p. 268.

³ LUMHOLTZ, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 212.

tout autour (d'une flèche rituelle), en dehors des plumes d'oiseau. On se souvient que non seulement les bois de cerf, mais le cerf lui-même sont considérés comme « plumes », et c'est une illustration frappante de cette conception de l'animal, que de voir ses poils employés à la place de plumes d'oiseau, et en tenant lieu ¹. »

Or nous savons par ailleurs que les plumes jouissent, dans les représentations collectives des Huichols, de propriétés mystiques toutes particulières. « Les oiseaux, surtout les aigles et les faucons... entendent tout ; il en est de même de leurs plumes ; elles entendent aussi, au dire des Indiens, et elles ont des pouvoirs mystiques. Aux yeux des Huichols, les plumes sont des symboles qui apportent la santé, la vie et le bonheur. Avec leur aide, les shamans peuvent entendre tout ce qui leur est dit de dessous la terre, et de tous les points du monde, et ils accomplissent des prouesses magiques... Toutes sortes de plumes (excepté celles du vautour et du corbeau) sont désirables, pour être attachées aux objets rituels : aussi un Huichol n'en a-t-il jamais trop. Il y a cependant une plume d'une vertu supérieure, et c'est - chose étrange à dire - le cerf. Tout Indien qui tue un cerf devient possesseur d'une plume précieuse, qui lui assure santé et bonheur... Non seulement les bois, mais tout le corps du cerf, dans l'esprit du Huichol, est une plume, exactement comme un oiseau est appelé plume, et j'ai vu des cas où les poils de la queue d'un cerf servaient de plume pour être attachés à des flèches rituelles ²... »

C'est donc la présence de propriétés mystiques à la fois dans les oiseaux (et leurs plumes), et dans le cerf (et les poils de sa queue) qui rend intelligible l'expression des Huichols : « Le cerf est une plume ». M. Lumholtz l'explique « par une forte tendance à voir des analogies, de sorte que ce que nous appelons des phénomènes hétérogènes sont pour eux des réalités identiques les unes aux autres » ³. Mais qu'est-ce que cette tendance ? Et quelle analogie les Huichols peuvent-ils bien découvrir entre une plume d'aigle, un grain de blé, le corps d'un cerf, la plante hikuli, sinon des analogies mystiques ? D'autant qu'il ne s'agit pas ici seulement d'analogie ou d'association, mais d'identité. M. Lumholtz est très affirmatif sur ce point : selon les Huichols, le cerf *est* hikuli, le hikuli *est* blé, le blé *est* cerf, le cerf *est* plume. Ailleurs nous apprenons que la plupart des dieux et des déesses *sont* serpents. Serpents aussi les pièces d'eau et les sources où les divinités vivent ; serpents, les bâtons des dieux. Du point de vue de la pensée logique, ces « identités » sont et demeurent inintelligibles. Un être est le symbole d'un autre, mais il n'est pas cet autre. Mais du point de vue de la mentalité prélogique, ces identités se comprennent : ce sont des identités de participation. Le cerf *est* hikuli, ou blé, ou plume, comme le Bororó *est* arara, comme, en général, le membre d'un groupe totémique *est* son totem. Les faits rapportés par M. Lumholtz sont extrêmement significatifs. C'est déjà en vertu d'une participation que la plume de l'aigle jouit des mêmes propriétés mystiques que l'aigle lui-même, et le corps entier du cerf des mêmes propriétés que sa queue ; c'est encore en vertu d'une participation que le cerf devient identique à la plume d'aigle ou au hikuli.

Sans insister davantage, il y a là le principe d'une généralisation, déconcertante pour la pensée logique, toute naturelle pour la mentalité prélogique. Elle se présente à nous sous la forme de ce que nous avons appelé, faute d'un meilleur terme, les pré-liaisons des représentations collectives, puisque les « identités » du genre de celles que je viens d'analyser sont toujours données à chaque esprit individuel en même

¹ *Ibid.*, p. 96.

² LUMHOLTZ, *Symbolism of the Huichol Indians*, p. 21.

³ *Unknown Mexico*, II, p. 233.

temps que les représentations elles-mêmes. D'où une différence profonde entre ces « représentations » et les nôtres, même quand il semblerait que ce sont, de part et d'autre, des concepts généraux assez semblables. Quand un homme d'une société inférieure, un Australien, par exemple, ou un Huichol, pense « cerf » ou « plume » ou « nuage », l'image générique qui se présente à lui implique tout autre chose que l'image assez analogue qui, dans les mêmes circonstances, vient à l'esprit d'un Européen.

Nos concepts sont entourés d'une atmosphère de potentialité logique. C'est ce qu'entendait Aristote, disant qu'on ne pense jamais le particulier comme tel. Quand je me représente l'individu Socrate, je me représente l'homme Socrate du même coup. Quand je vois mon chien ou mon cheval, je les vois sans doute avec leurs singularités individuelles, mais aussi comme appartenant à l'espèce chien et à l'espèce cheval. À la rigueur, leur image peut se peindre sur ma rétine, et apparaître à ma conscience comme tout à fait particulière pendant que je n'y fais pas attention. Mais, aussitôt que je l'appréhende, elle devient inséparable de tout ce qu'évoquent les mots « chien » et « cheval », c'est-à-dire, non seulement d'une infinité d'autres images virtuelles semblables aux premières, mais encore de la conscience continue que j'ai à la fois de moi-même et d'un monde de l'expérience possible, logiquement ordonné, et pensable. Et comme chacun de mes concepts peut se décomposer en d'autres, analysables à leur tour, je sais que je puis passer des uns aux autres par des échelons fixes, qui sont les mêmes pour tous les esprits pareils au mien. Je sais que les opérations logiques, si elles sont correctes, et si leurs éléments ont été tirés comme il faut de l'expérience, me conduiront à des résultats exacts, que l'expérience confirmera, si loin que je les poursuive. Bref, la pensée logique implique, plus ou moins consciemment, une unité systématique, qui se réalise du mieux qu'elle peut dans la science et dans la philosophie. Et si elle peut y tendre, c'est à la nature propre de ses concepts qu'elle le doit en partie, à leur homogénéité et à leur régularité ordonnée. C'est un matériel qu'elle s'est forgé peu à peu, mais sans lequel elle ne se serait pas développée.

Or, ce matériel, la mentalité des sociétés inférieures n'en dispose pas. Elle possède bien un langage, mais dont la structure, en général, diffère de celle de nos langues. Elle comporte bien des représentations abstraites, et des représentations générales ; mais ni cette abstraction, ni cette généralité ne sont celles de nos concepts. Au lieu d'être enveloppées d'une atmosphère de potentialité logique, ces représentations baignent, pour ainsi dire, dans une atmosphère de potentialité mystique. Le champ de la représentation n'est pas homogène, et, pour cette raison, la généralisation logique proprement dite, et les opérations logiques sur les concepts demeurent impraticables. L'élément de généralité consiste dans la possibilité - d'ailleurs prédéterminée - d'actions et de réactions mystiques des êtres les uns sur les autres ou d'actions mystiques communes chez des êtres différents. La pensée logique se trouve en présence d'une échelle de concepts de généralité variable, dont elle sait faire à son gré l'analyse ou la synthèse. La mentalité prélogique est occupée par des représentations collectives liées entre elles de façon à lui donner le sentiment d'une société où les êtres agiraient et réagiraient continuellement les uns sur les autres par leurs propriétés mystiques, participant les uns aux autres ou s'excluant.

V

V. Les classifications primitives. - Les notions de *mana*, *wakan*, *orenda*, etc., et les autres représentations collectives du même genre impliquent la loi de participation

[Retour à la table des matières](#)

Telles étant l'abstraction et la généralisation pour la mentalité prélogique, telles étant les préliations de ses représentations collectives, on s'explique sans peine les classifications souvent si étranges, à nos yeux, où elle dispose les êtres et les objets. La pensée logique classifie par le moyen des opérations mêmes qui forment les concepts. Ceux-ci résument le travail d'analyse et de synthèse qui établit les espèces et les genres, et qui ordonne ainsi les êtres d'après la généralité croissante des caractères observés chez eux. La classification, en ce sens, n'est pas une opération distincte des précédentes, ou leur faisant suite. Elle a lieu en même temps que l'abstraction et la généralisation : elle en enregistre, pour ainsi dire, les résultats, et elle vaut précisément ce que celles-ci auront valu. Elle exprime un ordre d'interdépendance, de hiérarchie entre les concepts, de connexion réciproque entre les êtres et les objets, qui s'efforce de correspondre le plus exactement possible à l'ordre Objectif, de façon que les opérations faites sur les concepts ainsi rangés valent pour les objets et les êtres réels. C'est l'idée maîtresse qui a dirigé la spéculation grecque, et qui apparaît inévitablement dès que la pensée logique réfléchit sur elle-même et se met à poursuivre avec conscience le but où elle tendait d'abord spontanément.

Mais la mentalité prélogique, n'a pas ce souci prédominant d'une valeur objective vérifiable. Les caractères saisissables par l'expérience au sens où nous l'entendons, les caractères que nous appelons objectifs, sont secondaires à ses yeux, ou n'ont d'importance que comme signes et véhicules des propriétés mystiques. En outre, cette mentalité n'ordonne pas ses concepts. Elle se trouve en présence de préliations, qu'elle ne songerait jamais à modifier, entre les représentations collectives ; et celles-ci sont presque toujours beaucoup plus complexes que les concepts proprement dits. Que pourront donc être ses classifications ? Nécessairement déterminées en même temps que les préliations, elles seront régies, comme celles-ci, par la loi de participation, et elles présenteront le même aspect prélogique et mystique. Elles traduiront l'orientation propre de cette mentalité.

Les faits cités plus haut en sont déjà une preuve. Quand les Huichols affirment l'identité (sous la loi de participation) du blé, du cerf, du hikuli, et des plumes, c'est bien une sorte de classification qui s'est établie entre leurs représentations, classification dont le principe directeur est la présence commune chez ces êtres, ou plutôt la circulation entre ces êtres, d'un pouvoir mystique extrêmement important pour la tribu. Seulement, cette classification ne cristallise pas, comme elle devrait le faire pour se conformer à nos habitudes mentales, en un concept plus compréhensif que ceux des objets inclus dans la classification. Il suffit que les objets soient unis et sentis ensemble dans un complexe de représentations collectives, dont la puissance émotionnelle compense, et au delà, l'autorité que donnera plus tard aux concepts généraux leur valeur logique.

Ainsi s'expliquent encore les classifications sur lesquelles MM. Durkheim et Mauss ont appelé l'attention, et dont ils ont signalé les caractères profondément différents de nos classifications logiques. Dans un grand nombre de sociétés de type inférieur, en Australie, en Afrique occidentale, d'après le livre récent de M. Dennett ¹, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, en Chine, etc., on trouve que tous les objets de la nature - animaux, plantes, astres, points cardinaux, couleurs, objets inanimés en général - sont rangés, ou ont été primitivement rangés dans les mêmes classes que les membres du groupe social.

Si, par exemple, ceux-ci sont divisés en un certain nombre de totems, les arbres, les rivières, les étoiles, le sont également. Tel arbre appartiendra à telle classe, et servira exclusivement à fabriquer les armes, le cercueil, etc., des hommes de cette classe. Le soleil, chez les Aruntas, est une femme *Panunga*, c'est-à-dire faisant partie du sous-groupe qui ne peut se marier qu'avec les membres du sous-groupe *Purula*. Il y a là quelque chose d'analogue à ce que nous avons remarqué déjà au sujet des totems associés et de la parenté locale (*local relationship*), une habitude mentale tout à fait différente des nôtres, qui consiste à rapprocher ou à unir les êtres de préférence selon leurs participations mystiques. Cette participation, sentie avec une force extrême entre les membres du même totem, ou du même groupe, entre la collectivité de ces membres et l'espèce animale ou végétale qui est leur totem, l'est aussi, bien qu'à un degré moindre sans doute, entre ce groupe totémique et ceux qui ont la même collocation dans l'espace. Nous en avons la preuve chez les Australiens et chez les Indiens de l'Amérique du Nord, où la place de chaque groupe, dans un campement commun, est déterminée avec précision, selon qu'il vient du Nord ou du Midi, ou de telle autre direction. Elle est donc sentie encore entre ce groupe totémique et un point cardinal ; par conséquent, entre ce groupe d'une part et tout ce qui participe de lui, et ce point cardinal d'autre part, et tout ce qui en participe (étoiles, rivières, arbres, etc.).

Ainsi s'établissent des participations complexes, dont l'explication totale comporterait une connaissance approfondie des croyances et des représentations collectives du groupe dans tout leur détail. Elles équivalent, ou du moins elles correspondent, à ce que sont pour nous les classifications : les participations sociales étant le plus intensément senties par chaque conscience individuelle, et servant de noyau, pour ainsi dire, autour duquel se condensent d'autres participations. Mais il n'y a rien là qui ressemble, autrement qu'en apparence, à nos généralisations logiques. Celles-ci impliquent des séries de concepts d'extension et de compréhension définies, et constituent une échelle dont la pensée réfléchie éprouve les degrés. La mentalité prélogique n'objective pas ainsi la nature. Elle la vit plutôt, en se sentant y participer, en y sentant partout des participations ; et elle traduit ces complexus de participations sous des formes sociales. L'élément de généralité, s'il existe, ne peut être cherché que dans la participation qui s'étend, dans la propriété mystique qui circule entre certains êtres, qui les unit et qui les identifie dans la représentation collective.

À défaut de concepts très généraux, la mentalité des sociétés de type inférieur possède donc des représentations collectives qui en tiennent lieu jusqu'à un certain point. Quoique concrètes, ces représentations sont extrêmement compréhensives, en ce sens que l'usage en est constant, qu'elles s'appliquent couramment dans une infinité de cas, et qu'elles correspondent, comme on l'a dit, à ce point de vue, à ce que les

¹ *At the back of the black man's mind*, London, 1906.

catégories sont pour la pensée logique. Mais leur caractère mystique et concret a souvent embarrassé les observateurs. Ils en voyaient bien l'importance et ne pouvaient s'empêcher de la signaler ; et, en même temps, ils sentaient qu'ils se trouvaient en présence d'un mode de penser réfractaire à leurs propres habitudes mentales. Quelques exemples ajoutés aux précédents contribueront à faire voir ce que sont ces représentations, générales sans cependant être abstraites.

Le révérend Hetherwick observe, chez les Yaos ¹, des croyances qui lui paraissent inintelligibles. Il ne comprend pas comment le *lisoka* (âme, ombre ou esprit) peut être à la fois quelque chose de personnel et d'impersonnel. En effet, après la mort, le *lisoka* devient *mulungu*. Ce mot a deux sens : l'un désigne l'âme du mort, l'autre « le monde des esprits en général, ou, plus exactement, l'agrégat des esprits des morts ». Cela se concevrait encore si *mulungu* désignait une unité de collection, formée par la réunion de tous les esprits individuels. Mais cette explication nous est interdite, car *mulungu* signifie en même temps « un état ou une propriété inhérente à quelque chose, comme la vie ou la santé sont inhérentes au corps » ; et *mulungu* est aussi regardé comme le principe actif dans tout ce qui est mystérieux. C'est *mulungu* ! s'écrient les Yaos quand on leur montre un objet quelconque qui dépasse leur compréhension. Trait caractéristique que nous retrouverons dans toutes les représentations collectives de ce genre : elles sont employées indifféremment pour exprimer un être, des êtres, ou une qualité ou propriété des objets.

Pour sortir d'embarras, M. Hetherwick distingue ce qu'il appelle « 3 degrés de croyance animiste » : 1° Le *lisoka* de l'homme, ou son ombre, qui se manifeste dans les rêves, dans le délire, etc. ; 2° Ce même *lisoka*, considéré comme *mulungu*, objet de vénération et de culte, qui gouverne les affaires de cette vie, qui détermine les destinées de la race humaine ; 3° Enfin, *mulungu*, qui désigne le grand pouvoir spirituel, le créateur du monde et de toute vie, la source de toutes choses animées ou inanimées. Il semble que le révérend Hetherwick comme jadis les missionnaires de la Nouvelle-France, tende à interpréter les faits qu'il observe dans le sens de ses propres croyances religieuses. Mais il ajoute, avec bonne foi : « Et cependant, entre ces 3 conceptions de la nature spirituelle, on ne saurait tracer de limite précise. La distinction dans l'esprit des indigènes est des plus confuses. Personne ne vous donnera une expression catégorique de sa croyance en telle matière. »

Si M. Hetherwick n'obtenait pas des Yaos les réponses qu'il aurait désirées, c'est peut-être que les Yaos ne comprenaient pas ses questions ; c'est surtout que lui-même ne se prêtait pas à leurs représentations. Pour les Yaos, le passage se fait insensiblement de l'âme individuelle, avant ou après la mort, à l'âme non individuelle, ou à la propriété mystique que possède tout objet où ils situent quelque chose de divin, de sacré, de mystique (non pas de surnaturel, car rien n'est plus naturel, au contraire, pour la mentalité prélogique, que ce genre de pouvoir mystique). À vrai dire, il n'y a même pas de passage : il y a une « identité sous la loi de participation », semblable à celle que nous avons étudiée chez les Huichols, et profondément différente de l'identité logique. Et, par un effet constant de la loi de participation, le principe mystique qui circule et se répand ainsi parmi les êtres peut être représenté indifféremment comme un être (un sujet), ou comme une propriété, un pouvoir des objets qui en participent (un attribut). La mentalité prélogique ne soupçonne là aucune difficulté.

¹ Rev. HETHERWICK, Some animistic beliefs among the Yaos of central Africa, *J. A. I.*, XXXII, pp. 89-95.

De même chez les Indiens de l'Amérique du Nord : les observations sont ici nombreuses et précises. Miss Alice Fletcher, par exemple, écrit : « Ils regardaient toutes les formes, animées ou inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune, qui était continue, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Ce pouvoir mystérieux présent en toutes choses, ils l'appelaient *Wakanda*, et par ce moyen toutes choses étaient unies à l'homme, et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité ¹. » Continuité veut dire ici ce que nous appelons participation, puisque cette continuité persiste entre le vivant et le mort, entre les rognures d'ongle, la salive ou les cheveux d'un homme, et cet homme, entre tel ou tel ours ou bison, et la totalité mystique de l'espèce ours ou de l'espèce bison.

En outre, comme *mulungu* tout à l'heure, *wakanda* ou *wakan* peut désigner, non seulement une réalité mystique, comme ce que Miss Fletcher appelle « vie », mais un caractère, une propriété des objets et des êtres. Ainsi, il y a des hommes *wakan*, qui ont traversé beaucoup d'existences antérieures. « Ils arrivent à l'existence consciente sous la forme de graines ailées, comme celles du chardon... subissent une série de transformations, parmi différentes sortes de divinités, jusqu'à ce qu'ils soient complètement *wakanisés* et préparés pour leur incarnation humaine. Ils sont alors pourvus des mêmes pouvoirs invisibles *wakan* que les dieux, etc. ² » Pareillement, le jour et la nuit sont *wakan*. Ce terme est expliqué comme il suit par un Indien : « Tant que dure le jour, un homme peut faire beaucoup de choses merveilleuses, tuer des animaux, des hommes, etc. Mais il ne sait pas complètement ce qui fait ou cause la lumière. C'est pourquoi il croit qu'elle n'a pas été faite par une main, c'est-à-dire que ce n'est pas un être humain qui fait la lumière du jour. C'est pourquoi les Indiens disent que le jour est *wakan*. Le soleil l'est aussi. » Il s'agit donc bien ici d'une propriété, d'un pouvoir mystique inhérent aux choses merveilleuses. Et l'Indien ajoute : « Quand il fait nuit, il y a des revenants et beaucoup d'objets effrayants : c'est pourquoi on regarde la nuit comme *wakan* ³. » Un observateur plus ancien, cité par M. Dorsey, avait déjà remarqué « qu'il est impossible de rendre, par un terme unique, toute la signification de *wakan* chez les Dakota. *Wakan* comprend tout ce qui est mystère, pouvoir secret et divinité... Toute vie est *wakan*. De même, toute chose qui manifeste une puissance, soit active, comme les vents et les nuages qui s'amoncellent, ou passive et résistante, comme le rocher au bord du chemin... *Wakan* est coextensif à tout le champ de la crainte et du culte ; mais beaucoup de choses qui ne sont ni craintes ni adorées, qui sont simplement « merveilleuses », reçoivent également cette désignation » ⁴.

On demandera peut-être : qu'est-ce alors qui n'est pas *wakan* ? La question se poserait en effet du point de vue de la pensée logique, qui exige des concepts définis rigoureusement, à extension et à compréhension déterminées. Mais la mentalité prélogique n'éprouve pas ce besoin, surtout quand il s'agit de ces représentations collectives à la fois concrètes et très générales. *Wakan* est quelque chose de mystique dont un objet quelconque peut selon les circonstances participer ou ne pas participer.

¹ The signification of the scalp-lock, *J. A. I.*, XXVII, p. 437.

² DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, p. 494 (citation de POND).

³ *Id.*, *Ibid.*, p. 467.

⁴ DORSET, *Siouan cults*, *E. B. Rep.*, XI, 432-433.

« L'homme lui-même peut devenir *wakan* à la suite d'un jeûne, d'une prière, d'une vision ¹. » Un être n'est donc pas nécessairement *wakan* ou non *wakan*, et l'une des fonctions de l'homme-médecine est d'éviter sur ce point des erreurs qui pourraient être fatales. *Wakan* ne saurait mieux se comparer qu'à un fluide qui circule, qui se répand dans tout ce qui existe, et qui est le principe mystique de la vie et des vertus des êtres. « Les armes d'un jeune homme sont *wakan* : elles ne doivent pas être touchées par une femme. Elles contiennent un pouvoir divin... Un homme prie ses armes au jour de la bataille. »

Si l'observateur qui rapporte ces faits les interprète en même temps, comme il arrive presque toujours, et s'il n'a pas pris garde aux différences qui existent entre la mentalité prélogique et la pensée logique, il sera conduit droit à l'animisme: anthropomorphique. Voici, par exemple, ce que nous dit Charlevoix au sujet des mêmes Indiens de l'Amérique du Nord : « Il n'est rien dans la nature, si l'on en croit les sauvages, qui n'ait son esprit ; mais il y en a de tous les ordres, et tous n'ont pas la même vertu., Dès qu'ils ne comprennent pas une chose, ils lui attribuent un génie supérieur, et la manière de s'exprimer alors est de dire: « C'est un esprit ² ! » C'est-à-dire, cette chose est *wakan* ; exactement comme les Yaos disent : « C'est *mulungu* ! »

Bien que partisans de l'animisme, MM. Spencer et Gillen sont des observateurs trop attentifs pour ne pas avoir signalé, eux aussi, ces représentations collectives si énigmatiques pour la pensée logique. Ils ont remarqué que certains termes sont employés tantôt comme substantifs, tantôt comme adjectifs. Par exemple, *arungquiltha*, chez les Aruntas, signifie « influence magique malfaisante ». On dira qu'un opossum, qu'un emou maigre, ou bien est *arungquiltha* ou est possédé par l'*arungquiltha* ³. Ce terme est appliqué indifféremment soit à l'influence malfaisante, soit à l'objet où elle réside à titre temporaire ou permanent. Ailleurs, MM. Spencer et Gillen disent que *arungquiltha* est tantôt personnel, tantôt impersonnel. Par exemple, en tant que cause des éclipses, il est personnel. Les Aruntas croient que les éclipses sont dues à des visites périodiques de *Arungquiltha*, qui voudrait se loger dans le soleil, et en cacher à jamais la lumière : ce « mauvais esprit » n'en est chassé que par le pouvoir des hommes-médecine ⁴. Même le *churinga*, qui est considéré par ces Australiens comme un être sacré, vivant, et selon certaines observations, comme le corps d'un ancêtre individuel, devient en d'autres occasions une « propriété mystique inhérente aux objets ». *Churinga*, disent expressément MM. Spencer et Gillen, est employé soit comme substantif, quand il désigne un emblème sacré, soit comme qualificatif, lorsqu'il veut dire « sacré » ou « secret » ⁵.

De même, dans le détroit de Torrès, « quand une chose se comportait d'une façon remarquable ou mystérieuse, en pouvait la regarder comme un *zogo*... La pluie, le vent, un objet concret ou un autel peut être un *zogo*. Un *zogo* peut être personnel ou impersonnel. Il appartenait d'une manière générale à des groupes particuliers d'indigènes, mais il était la propriété de certains individus, les *zogole*, qui seuls connaissaient toutes les cérémonies qui s'y rattachent, et, qui, par suite, en accomplissaient seuls les rites... Je ne vois pas de meilleur terme pour traduire *zogo* que sacré. Le

¹ ID., *ibid.*, p. 365.

² CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 346.

³ *The native tribes of central Australia*, p. 548 (note).

⁴ *Ibid.*, p. 566. Cf., *The native tribes of central Australia*, p. 629.

⁵ *Ibid.*, p. 139 (note).

terme *zogo* est employé habituellement comme un nom, ni même quand on s'attendrait à ce qu'il fût un adjectif » ¹.

MM. Hubert et Mauss, dans leur pénétrante analyse de la représentation du *mana* mélanésien, décrit par M. Codrington, et de celle de l'*orenda* des Hurons, en ont bien montré la parenté avec celle de *wakan* ². Ce que nous avons dit de cette dernière s'applique donc à celles-là, et aux autres notions similaires, dont il serait assez facile de retrouver ailleurs des exemples, reconnaissables sous une interprétation animiste. Telle est la notion de *wong*, sur la côte occidentale d'Afrique. « Le nom générique du nègre de la côte d'Or pour le fétiche-esprit est *wong* : ces êtres aériens habitent les huttes qui servent de temples, et jouissent des sacrifices, ils s'introduisent dans les prêtres et les inspirent ; ils causent la santé ou la maladie parmi les hommes, et exécutent les ordres du puissant dieu du ciel. Mais ils sont aussi, tous ou du moins une partie d'entre eux, liés aux objets matériels, et le nègre peut dire : « Dans cette rivière, dans cet arbre, dans cette amulette, il y a un *wong*. » C'est ainsi que parmi les *wongs* du pays il faut compter les rivières, les lacs et les sources, des portions de terre, des nids de termites, les crocodiles, les singes, les serpents, les éléphants, les oiseaux. » C'est à un récit de missionnaires que M. Tylor a emprunté cette description ³, et il n'est pas malaisé d'y retrouver, non seulement les « trois degrés de croyance animiste » aperçus chez les Yaos par le révérend Hetherwick, mais surtout une représentation collective tout à fait analogue à *wakan*, à *mana*, à *orenda*, et à nombre d'autres.

Des représentations collectives de ce genre se retrouvent, plus ou moins nettes, à peu près dans toutes les sociétés de type inférieur qui ont pu être étudiées de près. Elles en dominent, comme MM. Hubert et Mauss l'ont bien montré, les croyances et les pratiques magiques et religieuses. C'est peut-être par elles que se caractérise le mieux la différence essentielle entre la mentalité prélogique et la pensée logique. Celle-ci se sent toujours mal à l'aise en présence de ces représentations. S'agit-il de réalités existant par elles-mêmes, ou seulement de prédicats très généraux ? S'agit-il d'un sujet unique et universel, d'une sorte d'esprit ou d'âme du monde, ou d'une multiplicité d'âmes, d'esprits, de divinités ? Ou encore, ces représentations impliquent-elles, comme l'ont cru beaucoup de missionnaires, à la fois une divinité suprême et une infinité de puissances subordonnées ? Le propre de la pensée logique est d'exiger une réponse à ces questions. Elle ne peut pas admettre à la fois deux alternatives qui semblent s'exclure l'une l'autre. Le propre de la mentalité prélogique est, au contraire, d'ignorer cette nécessité. Mystique par essence, elle ne voit aucune difficulté à se représenter en même temps qu'à sentir l'identité de l'un et du multiple, de l'individu et de l'espèce, des êtres même les plus différents, par l'effet de la participation. C'est là son principe directeur ; c'est par lui que s'explique la nature de l'abstraction et de la généralisation propres à cette mentalité, et c'est à lui encore, en grande partie, que nous devons rapporter les formes d'activité caractéristiques des sociétés inférieures.

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, pp. 244-245.

² Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année sociologique*, VII (1904), p. 108, sqq.

³ TYLOR, *Primitive culture* (4e éd.), II, p. 205.

Deuxième partie

[Retour à la table des matières](#)

Chapitre IV

La mentalité des primitifs Dans ses rapports Avec les langues qu'ils parlent

[Retour à la table des matières](#)

Les caractères essentiels de la mentalité d'un groupe social doivent, semble-t-il, se refléter en quelque manière dans la langue qui y est parlée. Les habitudes mentales collectives ne peuvent pas, à la longue, ne pas laisser leurs traces sur les modes d'expression, qui sont aussi des faits sociaux, sur lesquels l'individu n'a qu'une action fort petite, si même il en a une. A des mentalités de types différents devraient donc correspondre des langues de structures différentes. Toutefois, on ne saurait s'aventurer bien loin sur la foi d'un principe si général. D'abord, nous ne savons pas si, même dans les sociétés inférieures, il y en a une seule qui parle sa langue, je veux dire une langue correspondant exactement, selon l'hypothèse qui vient d'être énoncée, à la mentalité qui s'exprime dans ses représentations collectives. Il est probable, au contraire, que par suite des migrations, des mélanges, des absorptions de groupes les uns par les autres, nous ne rencontrons nulle part les conditions impliquées par cette hypothèse. Même dans la période historique, un groupe social adopte souvent la langue d'un autre groupe qui l'a conquis, ou d'un groupe qui a été conquis par lui. Nous ne pourrions donc établir, avec quelque sécurité, que des correspondances très générales entre les caractères des langues et ceux de la mentalité des groupes sociaux, en nous attachant exclusivement à ceux de ces caractères qui se retrouvent dans les langues et dans la mentalité de tous les groupes d'un certain ordre.

En second lieu, les langues des sociétés de type inférieur sont encore bien mal connues. Pour un grand nombre d'entre elles, on ne possède que des vocabulaires souvent fort incomplets. Ils permettent peut-être de les rattacher provisoirement à telle ou telle famille, mais ils sont tout à fait insuffisants pour des études comparatives. Au jugement de ceux qui ont le plus d'autorité en pareille matière, une grammaire comparée des différentes familles de langues humaines serait une entreprise impraticable.

Enfin, la structure des langues parlées dans les sociétés inférieures traduit à la fois ce qui est particulier à leurs habitudes mentales et ce qui leur est commun avec les nôtres. *Prélogique*, nous l'avons vu, ne veut pas dire antilogique. On ne peut pas poser en principe qu'il doit y avoir des grammaires spéciales pour elles, spécifiquement différentes de notre grammaire. Force est donc de ne pas toucher à ces problèmes trop vastes, et de chercher par une voie plus modeste quelle confirmation l'examen des langues peut apporter à ce que j'ai dit de la mentalité des sociétés inférieures. Laissant de côté la grammaire proprement dite, je chercherai surtout ce que la structure des phrases et le vocabulaire peuvent révéler sur la mentalité de ces sociétés. Les exemples seront empruntés de préférence aux langues des Indiens de l'Amérique du Nord, qui ont été particulièrement bien étudiées par les collaborateurs du Bureau d'Ethnographie de Washington. Mais je ne m'interdirai pas d'en citer aussi d'autres provenant de groupes de langues tout à fait différents, à titre de comparaison.

I

I. La catégorie du nombre dans les langues des sociétés inférieures : le duel, le triel, le pluriel

[Retour à la table des matières](#)

Le caractère peut-être le plus saillant de la plupart des langues des Indiens de l'Amérique du Nord, est le soin qu'elles prennent d'exprimer des détails concrets que nos langues laissent sous-entendus ou inexprimés. « Un Indien Ponka, pour dire : « Un homme a tué un lapin », doit dire : « L'homme, lui, un, animé, debout (au nominatif), a tué exprès, en lançant une flèche, le lapin, lui, un, animé, assis (au cas objectif) » ; car la forme d'un verbe « tuer » devrait être choisie parmi plusieurs. Le verbe change de forme par inflexion ou par incorporation de particules, pour désigner la personne, le nombre, le genre (animé ou inanimé), et le genre encore (debout, couché, assis), et le cas. La forme du verbe exprime aussi si l'action de tuer a été faite accidentellement ou de propos délibéré, si c'était au moyen d'un projectile.... et, s'il s'agit en effet d'un projectile, si c'est avec un arc et des flèches ou avec un fusil ¹... » De même, dans la langue cherokee, « au lieu de l'expression vague « nous », il y a diverses expressions signifiant « moi et toi, moi et vous, moi et vous deux, moi et lui, moi et eux » ; combinées avec le duel : « nous deux et toi, nous deux et vous, etc. » ; et au pluriel, « moi, toi, et lui, ou eux ; moi, vous, et lui ou eux, etc. » Dans la simple conjugaison du présent de l'indicatif, en comprenant les pronoms au nominatif et aux cas obliques, il n'y a pas moins de 70 formes distinctes... Autres distinctions

¹ POWELL, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I., p. 16.

déliçates : les diverses formes du verbe disent si l'objet est animé ou inanimé, si la personne dont on parle, soit comme agent soit comme objet, est supposée ou non entendre ce qui est dit, et, en ce qui concerne le duel et le pluriel, si l'action a pour terme les objets collectivement, comme s'ils ne faisaient qu'un objet, ou chaque objet considéré à part, etc. »¹.

Ces langues connaîtront donc, comme les nôtres, la catégorie du nombre ; mais elles ne l'exprimeront pas de la même manière. Nous opposons le pluriel au singulier : un sujet, ou un objet, est ou singulier, ou pluriel. Cette habitude mentale implique un usage familier et rapide de l'abstraction, c'est-à-dire de la pensée logique et de son matériel. La mentalité prélogique ne procède pas ainsi. « Pour l'esprit observateur de l'Indien Klamath primitif, dit M. Gatschet dans son excellente grammaire de la langue klamath, le fait que diverses choses étaient faites successivement, à des moments différents, ou que la même chose était faite séparément par des personnes distinctes, apparaissait comme beaucoup plus important que la pure idée de pluralité, comme nous l'avons dans notre langue². » Le klamath n'a pas de pluriel, mais il se sert de la réduplication distributive... Toutes les fois que cette forme indique la pluralité, c'est seulement parce que l'idée de réduplication distributive se trouve coïncider avec celle de pluralité.

Ainsi *nep* signifie « mains » aussi bien que « main », « la main », « une main » ; mais la forme distributive *nénap* signifie chacune des deux mains, ou les mains de chaque personne considérée comme un individu à part. *Klchō'l* veut dire « étoile, les étoiles », « une constellation ou des constellations » ; mais *Ktchóktchō'l* veut dire chaque étoile ou chaque constellation considérée séparément. *Pádshai* : vous êtes devenu aveugle d'un oeil ; *papádshai* : vous êtes tout à fait aveugle, c'est-à-dire vous avez perdu l'usage de chacun de vos yeux³.

Est-ce à dire que la langue klamath n'exprime pas le pluriel ? Si fait ; mais elle y parvient au moyen de procédés variés. Par exemple, elle indique que le sujet de la phrase est au pluriel : « 1° D'une façon analytique, en ajoutant au nom un nom de nombre ou un pronom indéfini (quelques, beaucoup, tous, peu) ; 2° Quand c'est un nom collectif, ou un des substantifs désignant des personnes, qui possèdent une forme pour le vrai pluriel ; 3° La très grande majorité des substantifs n'ayant pas de pluriel réel, la pluralité est indiquée, dans les verbes intransitifs par la forme distributive, et dans un petit nombre de verbes transitifs par une forme spéciale qui a aussi une fonction distributive ; 4° Enfin, pour certains verbes intransitifs, le duel sert à désigner deux, trois, et même quatre sujets⁴. »

A en juger par cet exemple, qui n'est pas du tout une exception, si la mentalité prélogique n'use pas primitivement de la forme plurielle, c'est que cette forme n'est pas assez explicite, et qu'elle ne spécifie pas les modalités particulières du pluriel. Cette mentalité a besoin d'exprimer s'il s'agit de deux, de trois, de peu ou de beaucoup de sujets ou d'objets, s'ils sont ensemble, ou séparés. De même, elle ne possédera pas de terme général, comme on le verra plus loin, pour « arbre », ou pour « poisson », mais des termes spéciaux pour chaque variété d'arbre et pour chaque variété de poisson. Elle aura donc des manières de rendre, non pas le pluriel pur et simple, mais

¹ GALLATIN, *Transactions of the American Ethnological Society*, II, pp. CXXX-CXXXI.

² GATSCHET, *The klamath language*, p. 419.

³ ID., *ibid.*, pp. 262-263.

⁴ GATSCHET, *The klamath language*, pp. 578-579.

les diverses variétés de pluriel. En général, ce trait sera d'autant plus marqué que nous considérerons des langues parlées dans des groupes sociaux où la mentalité prélogique prédomine davantage.

En effet, dans les langues australiennes, dans celles des Nouvelles-Hébrides et de la Mélanésie, dans celles de la Nouvelle-Guinée, nous trouvons en usage, tantôt en même temps qu'un pluriel proprement dit, tantôt sans lui, les formes du duel, du triel, et même de ce qu'il faudrait appeler le quadriel. Ainsi, dans la langue de l'île Kiwai (Papous), « les noms sont souvent employés sans aucun signe de nombre ; mais quand le nom est le sujet d'un verbe, il est d'usage de distinguer le nombre au moyen d'un suffixe. Le singulier est indiqué par le suffixe *ro*, le duel par le mot *toribo*, le triel par le mot *potoro*. Le pluriel est marqué par le mot *sirio* qui précède ou par le mot *sirioro* qui suit le nom. Le suffixe du singulier *ro* est généralement omis. *Potoro* est employé aussi pour 4 ; et son sens vrai, par conséquent, est probablement « quelques ». Le suffixe *ro* dans *potoro* et *sirioro* est probablement le même que le singulier *ro*, et donne à penser que *potoro* est un groupe de trois, une triade, et *sirioro*, un groupe en général, un ensemble »¹.

Dans cette même langue, on trouve un grand nombre d'affixes verbaux, simples et composés, dont la fonction est de spécifier combien de sujets agissent sur combien d'objets, à un moment donné. Par exemple les suffixes :

Rudo, indique l'action de deux sur beaucoup au passé.

Rumo, indique l'action de beaucoup sur beaucoup au passé.

Durudo, indique l'action de deux sur beaucoup au présent.

Durumo, indique l'action de beaucoup sur beaucoup au présent.

Amadurudo, indique l'action de deux sur deux au présent.

Amarudo, indique l'action de deux sur deux au passé.

Amarumo, indique l'action de beaucoup sur deux au passé.

Ibidurudo, indique l'action de beaucoup sur trois au présent.

Ibidurumo, indique l'action de beaucoup sur trois au passé.

Amabidurumo, indique l'action de trois sur deux au présent, etc.²

Le besoin de spécification concrète ne saurait, semble-t-il, s'exprimer plus clairement en ce qui concerne le nombre. Aussi peut-on dire qu'il y a, dans ces langues, toute une série de pluriels. « Le nombre duel, et ce qu'on appelle le triel, ne sont pas réellement, dans les langues mélanésiennes, à l'exception d'un très petit nombre de mots, vraiment un nombre distinct, mais le pluriel avec un nombre qui y est attaché³. » Cette remarque de M. Codrington s'applique aussi exactement aux langues de la Nouvelle-Guinée anglaise. Elle revient à dire que ces langues expriment le plus possible un pluriel déterminé en nombre, et non pas simplement le pluriel.

Le même fait est fréquent dans les langues australiennes. Ainsi, « dans tous les dialectes qui ont la structure Tyatyalla, il y a quatre nombres, le singulier, le duel, le triel et le pluriel. Le triel a aussi deux formes à la première personne (inclusive et

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits, III, p. 306.*

² *Ibid., p. 315.*

³ CODRINGTON, *Melanesian languages*, p. 111, cité dans *The Cambridge Expedition to Torres Straits, III, p. 428.*

exclusive). J'ai aussi trouvé le triel dans les langues Thaguwurru et Woiwurru ¹... L'existence du triel a été signalée il y a longtemps à Aneityum et dans d'autres îles du Pacifique ; elle a été observée jusqu'à un certain point dans les pronoms de la tribu Woddowro (Victoria) par M. Tuckfield ». « Avec le duel, qui est d'un usage général, on rencontre souvent le triel dans la langue Bureba (Murray river) ². Dans la province de Victoria, les langues possèdent le triel dans toutes les parties du discours sujettes à inflexion... Mais ce triel diffère de celui qui a été observé dans quelques autres pays., Par exemple, aux Nouvelles-Hébrides, les terminaisons casuelles du duel, du triel, et du pluriel sont indépendantes, et diffèrent les unes des autres par leur forme. Parmi les tribus de Victoria, au contraire, le triel se forme en ajoutant une nouvelle terminaison casuelle à celle du pluriel ³. Dans la langue de Motu (Nouvelle-Guinée) le Rev. W. G. Lawes rapporte que le duel et le triel des pronoms se forment par des additions au pluriel. C'est le fait signalé par M. Codrington.

Au Nouveau-Mecklembourg (archipel Bismarck) on a rencontré les formes d'un quatriel (*vierzahl*), au delà du triel. Ces formes quatrielles se rencontrent aussi à Nggao (îles Salomon) et à Araga et Tanna (Nouvelles-Hébrides). Elles sont le pendant des « pluriels » polynésiens, qui en réalité sont des triels ⁴.

La diversité de ces formes n'empêche pas d'y reconnaître une tendance commune. Tantôt le duel et le triel se présentent comme des formes indépendantes, coexistant avec le pluriel proprement dit (Nouvelles-Hébrides) ; tantôt ce sont des pluriels complétés par une forme additionnelle qui énonce un nombre (Mélanésie, certaines langues australiennes, Nouvelle-Guinée). Tantôt la reduplication distributive précède le pluriel proprement dit et y supplée. Tantôt le pluriel paraît faire défaut, et on y pourvoit par divers moyens. Par exemple, « le pluriel n'existe pas en dènè-dindjié. Pour en exprimer l'idée, on ajoute au singulier l'adverbe *beaucoup*... Les Peaux de lièvre et les Loucheux se servent indifféremment de l'élément du duel pour former le pluriel ⁵. » Tantôt enfin on rencontre des pluriels variés. Ainsi, dans la langue des Abipones, « la formation du pluriel des noms est extrêmement difficile pour les commençants, car elle est si variée qu'on peut à peine énoncer une règle... En outre les Abipones ont deux pluriels : plus *d'un*, et *beaucoup*. *Joalei* : quelques hommes (en petit nombre) ; *Joarilipi* : beaucoup d'hommes ⁶. Cette dernière distinction est familière aussi aux langues sémitiques. Il faut voir là autant de procédés (et nous n'en avons pas épuisé la liste), dont les langues se servent pour exprimer les différentes modalités du nombre. Au lieu d'indiquer la pluralité en général, elles spécifient de quelle pluralité il s'agit : de deux objets ensemble, ou de trois. Au delà, un grand nombre de langues disent : beaucoup. C'est sans doute pour cette raison que l'on n'a pas rencontré de formes plurielles spécifiées au delà du triel et du très rare quatriel, dans les langues des sociétés du type le plus bas que nous connaissions. Peu à peu, au fur et à mesure que les habitudes mentales se modifient dans le sens de représentations moins nécessairement concrètes, la diversité des formes plurielles tend à se réduire au simple pluriel. Le triel s'efface d'abord, puis le duel. M. Junod signale un

¹ MATHEWS, The aboriginal languages of Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, pp. 72-73.

² *Ibid.*, p. 172.

³ MATHEWS, Languages of the Kamilaroi and other aboriginal tribes of N. S. Wales, *J.A.I.*, XXXIII, pp. 282-283.

⁴ P. W. SCHMIDT, *Anthropos* (1907) II, p. 905.

⁵ PETITOT, *Dictionnaire de la langue dènè-dindjie*, p. LII.

⁶ DORRIZROFFER, *An account of the Abipones*, II, p. 163.

vestige du duel, isolé dans la langue rongga ¹. L'histoire de la langue grecque montre une décadence continue du duel qui est significative ².

II

II. Ces langues cherchent à exprimer dans le détail les formes, les positions, les mouvements des êtres et des objets

[Retour à la table des matières](#)

Le besoin d'expression concrète ne se manifeste pas seulement, dans les langues des sociétés de type inférieur, lorsqu'il s'agit de la catégorie du nombre. Une abondance de formes au moins égale s'efforce de rendre, par exemple, les diverses modalités de l'action désignée par un verbe. Ainsi, dans la langue de la tribu Ngeumba (Darling river, New South Wales), dans les temps passés et futurs des verbes, il y a des terminaisons qui varient pour indiquer que l'acte décrit a été accompli dans le passé immédiat, récent ou éloigné, ou qu'il sera accompli tout à l'heure, ou dans un avenir plus ou moins lointain ; qu'il y a eu, ou qu'il y aura une répétition ou une continuité de l'action, et d'autres modifications encore des suffixes verbaux. Ces terminaisons restent les mêmes pour toutes les personnes du singulier, du duel et du pluriel. Il y a donc des formes différentes pour exprimer :

Je battrai (futur indéfini),

- dans la matinée,
- toute la journée,
- dans la soirée,
- dans la nuit,
- de nouveau, etc. ³.

Dans la langue cafre, au moyen d'auxiliaires, on obtiendra six ou sept formes d'impératifs, chacun avec une nuance de sens différente :

Ma unyuke e ntabeni - Allez monter sur la colline.

Ka unyuke e ntabeni - Mettez-vous à monter sur la colline.

Suka u nyuke e ntabeni - Allons! montez sur la colline.

Hamb'o kunyuka - Marchez, et montez sur la colline.

Uz' unyuke e ntabeni - Venez monter sur la colline, etc. ⁴.

Bien que toutes ces expressions puissent se traduire par : « montez sur la colline », pourtant la première suppose un changement d'occupation, la seconde ne peut

¹ JUNOD, *Grammaire rongga*, p. 135.

² CUNY, *Le Duel en grec*, pp. 506-508.

³ MATHEWS, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of New South Wales*, 1905, pp. 220-224. Cf., *ibid.*, 1903, pp. 142, 151, 166.

⁴ TORREND, *Comparative grammar of the South African Bantu languages*, p. 231.

être employée que pour une action momentanée, la troisième sera adressée à quelqu'un qui est trop lent à exécuter un ordre, la quatrième, à quelqu'un qui a un peu de chemin à faire avant de monter, la cinquième exprime un ordre ou une prière qui permet quelque délai dans l'exécution, etc.

L'extraordinaire richesse des formes verbales dans les langues des Indiens de l'Amérique du Nord est bien connue. Elle ne paraît pas avoir été moindre dans ce qu'on appelle l'indo-européen. Elle est extrême dans la langue des Abipones : « le plus formidable des labyrinthes », dit Dobrizhoffer ¹. En Asie septentrionale, « le verbe aléoute est susceptible, d'après Venianimof, de recevoir plus de 400 désinences (temps, modes, personnes), sans compter encore les temps qui se forment à l'aide d'auxiliaires. Évidemment, à l'origine, chacune de ces formes multiples devait répondre à une nuance de signification précise, et l'aléoute d'autrefois avait, comme, par exemple, l'ottoman de nos jours, une souplesse prodigieuse pour se plier à l'expression des moindres modalités verbales » ².

Si le besoin d'expression concrète, si le foisonnement des formes servant à exprimer les particularités de l'action, du sujet, de l'objet, sont bien des traits communs à un très grand nombre de langues parlées dans des sociétés de type inférieur, si ces traits tendent à diminuer ou à disparaître au fur et à mesure que ces sociétés se transforment, il est permis de se demander à quoi ils correspondent dans ce que nous avons appelé la mentalité propre à ces sociétés. Celle-ci abstrait peu, et autrement que ne fait la pensée logique ; elle ne dispose pas des mêmes concepts. Sera-t-il possible de préciser davantage, et de trouver, dans l'examen du matériel employé par cette mentalité, c'est-à-dire du vocabulaire de ces langues, des indications positives sur sa manière de s'exercer ?

La langue klamath, qui peut être prise comme représentant d'une famille extrêmement nombreuse dans l'Amérique du Nord, obéit à une tendance très marquée, que M. Gatschet appelle *pictorial*, c'est-à-dire à un besoin de parler aux yeux, de dessiner et de peindre ce que l'on veut exprimer. « Un mouvement en ligne droite est mentionné autrement qu'un mouvement de côté, ou oblique, ou à quelque distance de celui qui parle : circonstances qu'il nous viendrait rarement à l'idée d'exprimer dans les langues européennes ³. » C'est surtout dans sa forme primitive que la langue klamath présentait ce caractère. A ce moment, elle semble « avoir négligé d'exprimer le nombre dans les verbes comme dans les noms, et n'avoir pas cru plus nécessaire de le définir que le sexe. A peine prêtait-elle plus d'attention aux catégories de mode et de temps ; ce qui fut fait sur ces points-là appartient à des périodes ultérieures du développement de la langue. Seules les catégories concrètes étaient considérées alors comme importantes : toutes les relations intéressant la position dans l'espace, la distance, et l'individualité ou la répétition sont distinguées avec une exactitude supérieure, et même le temps est indiqué par le moyen de particules qui étaient originairement locatives » ⁴.

En un mot, ce sont surtout des relations spatiales, ce qui peut être retenu et reproduit par la mémoire visuelle et musculaire, que la langue klamath s'efforce d'ex-

¹ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 172-180.

² . V. HENRY, *Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*, pp. 34-35.

³ GATSCHE, *The klamath language*, p. 460.

⁴ GATSCHE, *The klamath language*, pp. 433-434.

primer, et cela, d'autant plus exclusivement qu'on la considère à une période plus reculée de son histoire.

Comme presque toutes les langues des sociétés de type inférieur, elle n'a pas de verbe *être*. « Le verbe *gi* qui en tient lieu, est, en fait, le pronom démonstratif *ge, ke* (celui-ci), sous une forme verbifiée. Ayant pris la forme verbale, il en est venu à vouloir dire : être ici, être à tel ou tel endroit, être à ce moment ou à tel moment ¹. » D'une façon générale, ce qui a rapport au temps s'exprime par des mots qui s'appliquaient d'abord à des relations spatiales. « En klamath, comme en beaucoup d'autres langues, il y a seulement deux formes temporelles : l'une pour l'acte ou l'état complet, l'autre pour l'acte ou l'état incomplet... Ces deux formes, qu'elles se présentent soit dans le verbe soit dans quelques substantifs, avaient originairement un caractère locatif, bien qu'elles ne désignent plus que la distance dans le temps ². »

Même prédominance de l'élément spatial en ce qui concerne les cas. En mettant à part les 3 cas purement grammaticaux (sujet, objet direct, et possessif), tous les autres cas - instrumental, inessif, adessif, etc. - ou bien sont des locatifs, ou prennent leur origine d'une relation locative du nom ou verbe. Le possessif même était primitivement locatif ³. Le partitif a la même origine : « Ce n'est qu'une autre forme du préfixe *la*, et originairement l'un et l'autre se rapportaient aux êtres qui se tiennent debout : hommes, animaux, arbres, l'*i* qui sert de suffixe voulant dire *sur* ⁴. » De même pour l'inessif. « En tête des 5 cas formés au moyen de postpositions, j'ai placé celui qui est formé avec l'élément pronominal *i, hi...* Il se présente comme terminaison, casuelle tout seul, et il entre aussi dans la composition de plusieurs autres, comme *ti, Xèni, èmi, khsi, ksaki...* De sa signification primitive : sur le sol sont sorties celles de - à l'intérieur, à la maison, dans la cabane, pour le bien ou le mal l'un de l'autre, et la signification temporelle « lorsque, au moment où » ⁵. Enfin, pour le directif, la postposition est une combinaison des deux éléments pronominaux *la* et *la* que nous retrouvons comme composants dans un grand nombre d'affixes. Elle est dans la grande majorité des cas associée à des verbes de -mouvement, et correspond à : vers... dans la direction de... Elle est associée aussi aux noms des points cardinaux, et l'usage originel de cette particule semble avoir été d'indiquer les objets visibles à grande distance ⁶. Il nous faut renvoyer à l'ouvrage de M. Gatschet pour une longue liste de « terminaisons casuelles locatives » ⁷.

Si nous passons aux pronoms démonstratifs, nous trouvons qu'ils sont inséparables d'un grand nombre de particularités spatiales exprimées avec minutie. Le klamath ne se contente pas de distinguer celui-ci et celui-là, il distingue, soit dans le genre animé, soit dans le genre inanimé :

Celui-ci, assez près pour être touché.

¹ ID., *ibid.*, pp. 430-431.

² ID., *ibid.*, p. 402.

³ GATSCHET, *The klamath language*, p. 467.

⁴ ID., *ibid.*, p. 476.

⁵ ID., *ibid.*, p. 485.

⁶ ID., *ibid.*, p. 489.

⁷ ID., *ibid.*, p. 479, sqq.

- tout proche.
- debout, devant le sujet.
- présent, visible, à la portée des yeux.

Celui-là, visible, bien qu'éloigné.

- absent.
- absent, parti.
- hors de la portée des yeux.

Toutes ces formes existent pour le cas sujet et pour le cas objet ¹. Ce n'est pas là, comme on sait, une particularité propre à la langue klamath, Dans la plupart des langues des sociétés inférieures, les pronoms personnels ou démonstratifs présentent un nombre de formes très considérable, afin d'exprimer les rapports de distance, de position relative, de visibilité, de présence ou d'absence, entre le sujet et l'objet, etc. Pour ne citer qu'un ou deux exemples empruntés à des langues de sociétés tout à fait inférieures, dans celle de la tribu Wongaibon, « les démonstratifs sont très nombreux et variés, représentant diverses gradations de sens, qui dépendent de la position de l'objet par rapport -à celui qui parle, et aussi par rapport aux points cardinaux ». De même dans la langue des Dyirrigan et des Yota-yota ². Chez les Yahgans de la Terre de feu, « les pronoms sont nombreux, ont les trois nombres... se déclinent comm des noms. Les Yahgans, en se servant des pronoms, indiquent toujours la position de la personne dont on parle... Ainsi, lui ou elle, se rapportant à un objet à l'extrémité supérieure d'un wigwam, ou en face de la porte, ou à une personne au fond d'une crique ou d'une vallée - à droite ou à gauche du wigwam, ou à l'intérieur - dans le wigwam, près du seuil - hors de la maison. Tous ces pronoms sont de trois classes, selon qu'ils se rapportent à la position de la personne qui parle, ou de celle à qui on parle, ou de celle dont on parle... De même pour les démonstratifs ³. »

Les postpositions, en klamath, sont extrêmement nombreuses ; presque toutes expriment des relations spatiales. Celles de nos prépositions qui sont d'une nature abstraite, comme : au sujet de, en vue de, pour, concernant, etc., sont rendues par des suffixes inflexionaux, accolés au nom ou au verbe ; et toutes les postpositions que nous rencontrons ont un sens concret et locatif. Même les quelques postpositions temporelles sont locatives en même temps. On trouvera dans le livre de M. Gatschet la liste des « principales » postpositions, au nombre de quarante-trois ⁴.

Les adverbes de temps sont tous provenus d'adverbes de lieu, et par suite ont souvent gardé les deux significations. Les adverbes de lieu sont très nombreux et multiformes, presque toutes les racines pronominales ayant contribué à la liste. M. Gatschet en énumère cinquante-quatre, qui sont, dit-il, ceux que l'on rencontre le plus fréquemment ⁵. Il y a des formes spéciales pour dire « ici tout près », « ici en face », « ici de côté », etc.

¹ GATSCHE, *The klamath language*, p. 538, sqq.

² MATHEWS, Languages of... Queensland, N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, pp. 151, 163, 170.

³ T. BRIDGES, A few notes on the structure of the Yahgan, *J.A.I.*, XXIII, pp. 53-80.

⁴ GATSCHE, *The klamath language*, p. 554 sqq.

⁵ *Ibid.*, p. 562 sqq., 583.

Sans allonger la liste de ces faits probants, qu'il serait facile de multiplier, nous pouvons donc considérer comme assez établie la conclusion formulée en ces termes par M. Gatschet. « Les catégories de position, de situation dans l'espace et de distance sont, dans les représentations des peuples sauvages, d'une importance aussi capitale que celles de temps et de causalité le sont pour nous ¹. » Toute phrase où il est question d'êtres ou d'objets concrets (et dans ces langues il ne s'en prononce guère d'autres), doit donc exprimer leur rapport dans l'espace. C'est une nécessité comparable à celle qui exige, dans nos langues, que les substantifs aient un genre. « Le linguiste, dit le major Powell, doit s'ôter entièrement de l'esprit que le genre soit simplement une distinction de sexe. Dans les langues indiennes de l'Amérique du Nord » - (peut-être aussi dans les langues bantoues et dans l'indo-européen) - « les genres sont 'ordinairement des méthodes de classification. D'abord en objets animés et inanimés. Les objets ou êtres animés peuvent ensuite être divisés en mâles et femelles, mais le cas se présente rarement. Souvent les objets sont classés d'après des caractéristiques fondées sur leurs attitudes ou sur leur constitution présumée. Ainsi nous pouvons avoir le genre animé ou le genre inanimé, ou tous les deux, subdivisés en debout, assis, couché... ou bien 'encore en aquatique, en pierre, en terre, en eau, en bois, en chair, en mousse » ².

Par exemple, en klamath, « toutes les fois qu'il est parlé d'un sujet ou d'un objet, animé ou inanimé, comme étant quelque part, dedans ou dehors, autour, sous, entre, au-dessus de quelqu'un ou de quelque chose, dans l'eau ou sur le sol, le verbe être *gi* n'est pas employé ; mais l'idée adverbiale s'exprime sous la forme d'un verbe intransitif formé de l'adverbe même : ainsi, au-dessous devient *i-utili*, être au-dessous. Il faut aussi que le mode d'existence soit distinctement spécifié dans ce terme verbifié : il faut que l'on exprime si l'objet ou le sujet est debout, assis ou couché, vivant, dormant. D'ordinaire, l'idée de rester et de vivre coïncide avec celle de assis, et celle de dormir avec celle d'être couché en un certain endroit » ³. En d'autres langues, on satisfait à cette même nécessité par des modifications des pronoms. Ainsi, chez les Abipones, si l'objet du discours est :

¹ *Ibid.*, p. 306.

² POWELL, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I, pp. 9-10.

³ GATSCHE, *The klamath language*, pp. 674-675.

			Masculin (il)	Féminin (elle)
S'il est :	présent	il est désigné par	<i>eneha</i>	<i>anaha</i>
	assis	“ “	<i>hiniha</i>	<i>haniha</i>
	couché	“ “	<i>hiriha</i>	<i>hariha</i>
	debout	“ “	<i>haraha</i>	<i>haraha</i>
	en marche et visible	“ “	<i>ehaha</i>	<i>ehaha</i>
	invisible	“ “	<i>ekaha</i>	<i>akaha</i>
Si cet objet seul est :	assis	“ “	<i>ynitara</i>	
	couché	“ “	<i>iritara</i>	
	en marche	“ “	<i>ekatara</i>	
	absent	“ “	<i>okatara</i>	
	debout	“ “	<i>eratara</i>	¹

Des faits semblables se constatant à peu près dans toutes les langues des sociétés inférieures actuellement connues, on peut considérer le besoin dont ils témoignent comme essentiel à la mentalité de ces sociétés.

III

III. Exemple emprunté à la langue des Indiens Klamath. - Extrême abondance des suffixes et des préfixes. Leurs fonctions

[Retour à la table des matières](#)

Mais cette mentalité n'exige pas seulement que l'on exprime la position relative des objets et des êtres dans l'espace, ainsi que leur distance. Elle n'est satisfaite que si le langage spécifie en outre expressément les détails de la forme des objets, de leur dimension, de leur manière de se mouvoir, dans les différentes circonstances où ils peuvent être placés. Pour parvenir à cette fin, les moyens les plus variés sont employés. La langue klamath, qui nous servira encore de type, a surtout recours à des affixes, dont elle possède un nombre surprenant. Quelques exemples suffiront peut-être à faire voir jusqu'à quel point la minutie d'expression est poussée, Je considérerai successivement les préfixes et les suffixes.

¹ DOBROZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, p. 166.

1° *Préfixes indiquant la forme et la dimension.*

a, préfixe verbal et nominal, désignant les objets longs et hauts (perches, bâtons, etc.), et aussi les personnes humaines quand on les considère comme des êtres de forme allongée. Il diffère de *tg*, *tk*, qui ne se rencontre plus maintenant que comme partie d'une syllabe radicale désignant l'immobilité d'un sujet dressé debout, en ce qu'il désigne des objets longs qui ne sont pas nécessairement dans une position droite. Par exemple :

aggédsha - décrire un cercle (l'aiguille d'une montre)
akátchga - briser (des perches, des bâtons)

alahia - montrer (un arbre) ; le préfixe *a* apparaît aussi dans la syllabe initiale *ai* ou *ei*, quand il s'agit d'un mouvement fait avec la tête. *aika* - sortir la tête.

2° *Préfixes désignant un mode d'action spécial sur des objets déterminés.*

iy, *y*, préfixes de verbes transitifs et de leurs dérivés, indiquant un acte accompli avec ou sur une pluralité de personnes ou d'objets allongés, ou sur des objets considérés collectivement, quand ils ne sont pas debout dans une position droite invariable. S'il s'agit d'un objet seul, les préfixes sont *a*, *e*, *ksh*, *u*... Par exemple :

idsha - faire partir, enlever (un seul objet, *éna*).

itpa - emporter, emmener (un seul objet, *átpa*).

3° *Préfixes désignant une certaine direction de mouvement.*

ki, *ke*, *ge*, *k*, *g*, préfixes de verbes transitifs et intransitifs, et de leurs dérivés, pour indiquer un acte accompli obliquement, de côté, ou un mouvement dirigé altéralement vers un objet.

kiápka - se coucher de travers (*ipka*, être couché).

kimádsh - fourmi (ce qui marche, se meut de côté).

Km est un préfixe résultant de la combinaison du préfixe *k* (abréviation de *ki*) et de *ma* (abrévigné en *m*), ce dernier indiquant un mouvement ou un objet curvilinéaire. *Km* désigne donc un mouvement latéral et curvilinéaire, ou la forme tournante d'un objet, comme une corde, un fil, une ride.

Kmukóltgi - se rider (par l'effet de l'humidité).

4° *Préfixes désignant la forme et le mouvement.*

1, préfixe des verbes et des noms qui décrivent ou indiquent l'extérieur d'un objet rond ou arrondi (sphérique, cylindrique, en forme de disque ou de bulbe, ou d'anneau), ou volumineux -ou bien un acte accompli avec un objet de cette forme, ou un mouvement circulaire, demi-circulaire ou oscillatoire de la personne, des bras, des mains ou d'autres parties du corps. Ainsi on trouve ce préfixe quand il s'agit des

nuages, des corps célestes, des déclivités arrondies de la surface du sol, des fruits, (baies et bulbes), des pierres et des habitations (celles-ci étant pour la plupart de forme ronde) - employé aussi pour une foule d'animaux, pour les enclos, les réunions de gens (car une assemblée prend généralement la forme d'un cercle), etc.

5° *Préfixe désignant un mouvement dans un milieu déterminé.*

tch, ts, préfixe apparaissant dans les termes qui désignent exclusivement les mouvements observés dans l'eau et les autres liquides, le flottement des objets sur ou dans l'eau, le flux ou le mouvement des liquides eux-mêmes.

tchéwa - flotter (de *éwa*, se dit des oiseaux d'eau).

tchlā'lxā - couler à fond (de *élxā*).

6° *Préfixe composé indiquant un certain mouvement ou une certaine forme.*

shl, préfixe composé du préfixe *sh* et du préfixe *l*, désigne dans les noms comme dans les verbes (presque toujours transitifs) des objets d'une forme mince, flexible., dans le genre des feuilles, par exemple le linge, les couvertures, les chapeaux, les autres vêtements ou objets dans lesquels on s'enveloppe, et aussi d'autres objets qui peuvent être développés en surface ; même les paniers, parce qu'ils sont flexibles.

Shlaniya - étendre (par exemple une peau).
Shlá-ish - natte.
Shlápa - s'ouvrir, être en fleur.
Shlápsh - bourgeon.

Pour résumer, M. Gatschet donne une table récapitulative des préfixes de la langue klamath. Je ne puis la reproduire ici, faute de place. J'en indiquerai du moins les chefs principaux, afin que, embrassant d'un coup d'œil les fonctions diverses des Préfixes, on voie la part prépondérante occupée par la fonction qui consiste à spécifier les relations spatiales, les formes, et les modes de mouvement et d'action.

A) *Préfixes relatifs au genus verbi* (verbes moyens, réfléchis, réciproques, causatifs, transitifs, intransitifs, etc.).

B) *Préfixes relatifs au nombre* (singulier, pluriel).

C) *Préfixes relatifs à la forme et aux contours de l'objet ou du sujet* (1° Formes rondes, arrondies ou volumineuses ; 2° Formes plates, égales, flexibles, comme des fils ; 3° Formes semblables à des feuilles, à des vêtements enveloppant le corps ; 4° Formes longues, allongées, hautes).

D) *Préfixes relatifs à l'altitude, à la position* (debout, droite, invariable).

E) *Préfixes relatifs au mouvement* (1° Dans l'air ; 2° En bas ; 3° Hors de, dans ou sur l'eau et les liquides ; 4° Accompli de côté ou obliquement ; 5° En zigzag sur le

sol ; 6° En forme d'onde ; 7° Avec la tête ; 8° Avec les mains ou les bras ; 9° Avec le dos, avec les pieds).

F) Préfixes relatifs à des relations exprimées par des adverbes (préfixes locatifs) ¹.

Le nombre des suffixes et la variété de leurs fonctions surpassent encore, et de beaucoup, ce que l'on vient de voir au sujet des préfixes. Je n'entrerai pas dans le détail des relations qu'ils expriment. Je retiendrai seulement qu'ils servent à rendre, entre autres, les idées suivantes : commencer, continuer, cesser de, revenir de, avoir l'habitude de faire, fréquemment ou en commençant, passer à, se mouvoir à une distance plus ou moins longue, se mouvoir en zigzag ou selon une ligne droite, aller en haut, le long du sol, ou en bas, décrire des cercles dans l'air, venir vers, ou s'éloigner de (le sujet et l'objet étant soit visibles soit invisibles), se déplacer dans la cabane ou en dehors d'elle, sur l'eau ou au-dessous de la surface de l'eau, et enfin une infinité d'autres détails, dont plusieurs ne seraient ni observés ni exprimés par nous, mais qui frappent plus fortement l'esprit de l'Indien que le nôtre ².

M. Gatschet remarque que les préfixes auraient plutôt rapport à la catégorie de la forme, tandis que les suffixes exprimeraient de préférence celles du mode d'action, du mouvement et du repos. Mais cette distinction n'est pas toujours aisée à maintenir, comme on le verra par la table suivante des suffixes, table très sommaire, dont je ne reproduis que les têtes de chapitres.

A) Suffixes décrivant le mouvement : 1° En ligne droite, ou à une courte distance ; 2° Vers le sol ; 3° Vers quelque autre objet, ou vers le sujet du verbe ; 4° Loin de, pour séparer ; 5° En haut ou au-dessus de quelque chose ; 6° Sur un plan horizontal ; 7° Circulaire (soit à l'intérieur de la maison, soit au dehors) ; 8° Autour d'un objet ; 9° Tournant ou serpentin ; 10° Vibratoire, oscillatoire ; 11° En bas ; 12° Dans l'eau.

B) Suffixes pour dire : rester ou demeurer en repos : 1° A l'intérieur de la cabane ou d'un autre espace clos ; 2° Au dehors, en dehors de certaines limites ; 3° Sur, en haut ou à la surface de ; 4° Autour, à l'entour de quelque chose ; 5° Dessous, au-dessous de ; 6° Entre ; 7° A distance de ; 8° Dans les bois, dans les marais, sur les falaises ; 9° Dans l'eau ; 10° Autour et près de l'eau ³.

C) Suffixes décrivant la position de deux objets, l'un par rapport à l'autre, soit en mouvement, soit en repos : 1° En contact immédiat ; 2° A proximité ; 3° A distance, de façon à être visibles ou invisibles.

D) Suffixes décrivant des actes accomplis par des êtres vivants ou par des parties de leurs corps : 1° Fréquentatifs ; 2° Itératifs ; 3° Habituels ; 4° En mouvement ; 5° A l'extérieur de ; 6° En haut, à la surface de ; 7° Dessous, au-dessous de ; 8° Avec un outil, un instrument ; 9° Avec ou sur le corps ; 10° Avec la bouche ; 11° Avec le dos ; 12° Près du feu ou dans le feu ; 13° En ôtant ; 14° En indiquant par un geste ; 15° Dans l'intérêt de quelqu'un ; 16° En appelant par le nom ; 17° Avec les verbes expri-

¹ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, pp. 302-303.

² DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, p. 305.

³ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, p. 396.

mant un désir; 18° En considérant le degré d'accomplissement de l'acte (inchoatifs, continuatifs, désignant l'acte exécuté seulement en partie, complétifs, duratifs) ¹.

La spécification des détails de l'acte exprimé ou de l'objet désigné peut se poursuivre presque indéfiniment par le moyen des affixes. Pour prendre un exemple dans un texte klamath, le verbe *gálepka* veut dire : se hisser, monter sur. Avec *h* infixé, il veut dire : monter sur quelque chose en se servant de ses mains. Puis *ge'hláptcha* signifie : faire cela en route, pendant que l'on marche ou que l'on voyage ; enfin *ge'hlaptchapka*, le faire loin des autres et sans être vu par eux. Dans le texte cité, ce dernier terme est employé pour exprimer l'acte d'un prisonnier qui s'évade à cheval pendant la nuit ². Porter un enfant se dit d'un grand nombre de façons diverses, qui diffèrent surtout entre elles selon qu'on porte le bébé sur sa planche-berceau ou sans elle ; sur le bras, sur le dos ; qu'on le porte à la cabane ou au dehors, etc. ³. Les détails les plus insignifiants à nos yeux font l'objet de distinctions délicates entre des verbes que nous appelons synonymes, mais qui ne le sont pas pour l'Indien. « Parfois la raison d'exprimer le même acte ou le même état par des verbes différents n'est pas dans l'acte ou l'état lui-même, mais dans la différence entre les sujets et objets du verbe, leurs formes, qualités et nombres... Il y a huit termes pour dire saisir, douze pour séparer, quatorze pour laver. On pourrait citer bien d'autres exemples pour mettre en lumière la finesse de perception et les ressources d'expression descriptive dont la langue témoigne. »

Ce n'est pas là, comme on sait, un privilège des Indiens Klamath. Ce caractère de leur langue se retrouve, non moins marqué, dans celles de leurs voisins, et dans la plupart des langues qui étaient parlées par les tribus de l'Amérique du Nord. Dans la langue huronne, « pour raconter un voyage, on s'exprime autrement si on l'a fait par terre ou par eau. Les verbes actifs se multiplient autant de fois qu'il y a de choses qui tombent sous leur action (manger varie autant de fois qu'il y a de choses comestibles). L'action s'exprime autrement à l'égard d'une chose animée ou inanimée : voir un homme et voir une pierre, ce sont deux verbes. Se servir d'une chose qui appartient à celui qui s'en sert, ou à celui à qui on parle, ce sont autant de verbes différents » ⁴. Chez les Nez-Perçés, les verbes prennent des formes différentes selon que l'on considère que le sujet ou l'objet s'approche ou s'éloigne ⁵. Dans la langue des Yahgans, « dix mille verbes... dont le nombre est encore grandement augmenté par la manière dont ils se chargent d'une quantité de préfixes et de suffixes... indiquant que l'on vient d'une certaine direction, ou que l'on y va, au nord, au sud, à l'est ou à l'ouest, en haut, en bas, dehors, dedans... nombre presque inépuisable, sans compter une foule d'adverbes de position » ⁶. Chez les Abipones, « le nombre des synonymes est incroyable. Ils ont des mots différents pour dire : blesser par la dent d'un homme ou d'un animal, avec un couteau, avec une épée, avec une flèche; pour dire combattre avec une lance, avec des flèches, avec les poings, avec des mots ; pour exprimer que les deux femmes d'un mari se battent à propos de lui, etc. Des particules variées s'afixent pour préciser les situations et positions diverses de l'objet du discours ; au-dessus, au-dessous, autour, dans l'eau, en plein air, à la surface, etc. Que de formes diverses, par exemple, pour le verbe suivre ! Je suis une personne qui vient ; - une qui s'en va ; - je suis avec ma

¹ ID., *ibid.*, pp. 397-398.

² ID., *ibid.*, p. 68.

³ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, pp. 698-699.

⁴ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, pp. 196-197.

⁵ BANCROFT, *The native races of the Pacific states of North America*, III, p. 622.

⁶ T. BRIDGES, A few notes on the structure of the Yahgan, J.A.I., XXIII, pp. 53-80.

main ce qui est au-dessous de moi ; - au-dessus ; - je ne suis pas avec mes yeux ; - je suis avec mon esprit ; - quelqu'un qui sort en suit d'autres, etc. »¹. Dans l'Afrique du Sud, Livingstone a trouvé la même richesse de nuances exprimées par les verbes. « Ce n'est pas le manque, c'est au contraire la surabondance des mots qui égare les voyageurs ; et les termes en usage sont si nombreux que des gens qui savent la langue pourront parfois tout au plus reconnaître le sujet d'une conversation qui se tient devant eux... J'ai entendu à peu près une vingtaine de termes pour désigner les différentes manières de marcher. On marche en se penchant en avant, ou en arrière, en se balançant, paresseusement ou vivement, avec importance, en balançant les bras, ou seulement un bras, la tête baissée, ou levée, ou penchée autrement : chacune de ces manières de marcher était exprimée par un verbe spécial². »

IV

IV. Usage d'un langage par gestes dans un grand nombre de sociétés Inférieures - Parallélisme entre ce langage et le langage vocal. - Les *Lautbilder*

[Retour à la table des matières](#)

De ces faits, et de beaucoup d'autres semblables que l'on pourrait citer, il résulte que les langues des sociétés inférieures « expriment toujours leurs idées des objets et des actions précisément de la façon qu'elles se présentent aux yeux et aux oreilles »³. Leur tendance commune est de décrire, non pas l'impression reçue par le sujet, mais la forme, les contours, la position, le mouvement, le mode d'action des objets dans l'espace, en un mot ce qui peut se percevoir et se dessiner. Elles cherchent à épouser les détails plastiques et graphiques de ce qu'elles veulent exprimer. Peut-être ce besoin s'expliquera-t-il, si l'on remarque que les mêmes sociétés, en général, parlent aussi une autre langue, dont les caractères réagissent nécessairement sur la mentalité de ceux qui en usent, sur leur façon de penser, et par conséquent de parler. Dans ces sociétés, en effet, le langage par gestes (*sign-language*) est en usage, au moins dans certaines circonstances, et là où il est tombé en désuétude, des vestiges témoignent qu'il a sûrement existé. Bien souvent, d'ailleurs, il est employé sans que les explorateurs s'en aperçoivent : soit que les indigènes ne s'en servent pas devant eux, soit que le fait échappe à leur attention. Un d'entre eux, au rapport de M. W. E. Roth, avait pris ces gestes pour des signes maçonniques⁴ !

Néanmoins, en ce qui concerne un grand nombre de sociétés du type le moins élevé, nous avons des attestations formelles. En Australie, MM. Spencer et Gillen ont expressément signalé ce langage. « Chez les Warramunga... il est interdit aux veuves de parler, parfois pendant douze mois, et durant tout ce temps elles ne communiquent avec les autres qu'au moyen du langage par gestes. Elles y deviennent si habiles

¹ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 186-190.

² LIVINGSTONE, *Zambesi and its tributaries*, p. 537.

³ SCHOOLCRAFT, *information.... II*, p. 341.

⁴ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the N. W. central Queensland Aborigines*, n° 72.

qu'elles préfèrent s'en servir même quand rien ne les y oblige, plutôt que du langage oral. Plus d'une fois, quand une réunion de femmes est dans le camp, il règne un silence presque parfait, et cependant elles entretiennent une conversation animée, au moyen de leurs doigts, ou plutôt de leurs mains et de leurs bras : beaucoup de signes consistent à mettre les mains ou peut-être les coudes dans des positions successives différentes. Elles causent ainsi très vite, et leurs gestes sont très difficiles à imiter ¹. » « Dans les tribus du Nord, le silence est imposé aux veuves, aux mères et aux belles-mères pendant toute la durée du deuil, et même, à l'expiration de celui-ci, les femmes continueront parfois à ne pas parler... Il y a actuellement, au camp indigène de Tennant Creek, une très vieille femme qui n'a pas prononcé un mot depuis vingt-cinq ans ². » Dans le sud de l'Australie, après une mort... les vieilles femmes peuvent refuser de parler pendant deux ou trois mois, exprimant ce qu'elles veulent dire par des gestes des mains - sorte de langage de sourds-muets que les hommes comme les femmes possèdent parfaitement ³. Comme les indigènes de Cooper's creek, ceux du district de Port Lincoln emploient une quantité de signes, sans aucune émission de voix, qui leur sont extrêmement utiles à la chasse. Ils savent, en se servant de leurs mains, faire savoir à leurs compagnons quels animaux ils ont découverts, et dans quelle situation ils sont... Ils ont ainsi des signes pour toutes les variétés de gibier ⁴. M. Howitt a recueilli un certain nombre des signes employés par les indigènes de Cooper's Creek dans leur langage par gestes ⁵. M. W. E. Roth nous en a donné un dictionnaire assez détaillé, et il a eu la preuve que ce langage, tel qu'il l'a recueilli, est compris et parlé dans tout le nord du Queensland ⁶. Dans la tribu Dieyerie, « outre le langage oral, ils ont un riche langage de signes. Tous les animaux, les indigènes, hommes et femmes, le ciel, la terre, marcher, monter à cheval, sauter, voler, nager, manger, boire, et des centaines d'autres objets ou actions ont chacun leur signe particulier, de sorte qu'une conversation peut être soutenue sans qu'un seul mot soit prononcé » ⁷.

Dans le détroit de Torrès, le langage par gestes a été observé à la fois dans les îles orientales et occidentales. (M. Haddon regrette de ne pas en avoir fait un recueil ⁸.) Il l'a été aussi dans la Nouvelle-Guinée allemande ⁹. En Afrique, pour ne citer qu'un exemple, les Masai possèdent « une langue par signes développée, qui nous a été rapportée par Fischer » ¹⁰.

Chez les Abibones, Dobrizhoffer a vu un sorcier communiquer avec les autres, secrètement, pour ne pas être entendu, par le moyen de gestes où les mains, les bras,

¹ *The native tribes of central Australia*, pp. 500-501.

² *The northern tribes of central Australia*, pp. 525, 527.

³ *On the habits of the aborigines in the district of Powell Creek northern territory of S. Australia*, by the station master. Powell Creek Telegraph Station, *J.A.I.*, XXIV, p. 178.

⁴ WILHELMI. *Manners and customs of the natives of the Port Lincoln district*, cité par Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 186.

⁵ *Ibid.*, II, p. 308.

⁶ *Ethnological studies among the N. W. central Queensland Aborigines*, ch. IV.

⁷ S. GASON, *The Dieyerie Tribe*, in *Woods*, *The native tribes of South Australia*, p. 290.

⁸ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, III, pp. 255-62. - Cf., *J.A.I.*, XIX, p. 380.

⁹ HAGEN, *Unter den Papua's*, pp. 211-212.

¹⁰ Dr G. A. FISCHER, Bericht über die im Auftrage der geographischen Gesellschaft in Hamburg unternommenen Reise ins Massailand, *Mitteilungen der geog. Gesellschaft in Hamburg*, 1882-1883, cité par WIDENMANN, *Die Kilimandjaro-Bevölkerung*, *Petermann's Mitteilungen. Ergänzungsheft*, n° 129, 1889.

la tête jouaient leur rôle. Les autres répondaient, et ils pouvaient ainsi causer ensemble ¹. Ce langage paraît répandu dans toute l'Amérique du Sud. Les Indiens des différentes tribus ne se comprennent pas les uns les autres en parlant il leur faut un langage par gestes pour converser ensemble ².

Enfin, dans l'Amérique du Nord, il paraît prouvé que le langage par gestes a été universellement employé : il suffira sans doute de rappeler l'excellente monographie du colonel Mallery : *Les Langages par signes*, qui a paru dans le premier volume des *Reports* du Bureau d'Ethnographie de Washington. Il s'agit bien d'une véritable langue, qui a son lexique, ses formes, sa syntaxe. « On pourrait, dit un explorateur, écrire une grosse grammaire de ce langage par gestes... On peut juger de sa richesse par ce fait que des Indiens de deux tribus différentes, dont chacun ne comprend pas un mot du langage oral de l'autre, peuvent rester une demi-journée à causer et à bavarder, se racontant toutes sortes d'histoires par des mouvements de leurs doigts, de leurs têtes et de leurs pieds ³. » D'après M. Boas, un langage de ce genre était encore très répandu, en 1890, à l'intérieur de la Colombie britannique ⁴.

Il se parle donc, dans la plupart des sociétés inférieures, deux langues, l'une orale, l'autre par gestes. Faut-il admettre qu'elles coexistent sans exercer l'une sur l'autre une influence mutuelle, ou faut-il penser, au contraire, qu'une même mentalité s'exprime par toutes deux, et réciproquement se modèle sur toutes deux ? La seconde hypothèse paraît plus acceptable que la première, et c'est elle, en effet, que les faits semblent confirmer. Dans un travail très important sur les « concepts manuels », F. H. Cushing ⁵ a insisté sur les rapports du langage exprimé par les mouvements des mains avec les langages oraux. Il a montré comment l'ordre des points cardinaux, et la formation des noms de nombre, chez les Zuñis, devaient leur origine à des mouvements déterminés des mains. Il a prouvé en même temps, par son propre exemple, la fécondité d'une méthode qui lui appartient, et que son génie personnel (le mot n'est pas trop fort), ainsi que les circonstances de sa vie, lui ont permis d'appliquer très heureusement.

Pour comprendre la mentalité des « primitifs », il faut essayer de restituer en soi des états aussi semblables aux leurs que possible : sur ce point, tout le monde est d'accord. Cushing a donc vécu chez les Zuñis, vécu avec eux, comme eux, se faisant initier à leurs cérémonies, entrant dans leurs sociétés secrètes, devenant vraiment l'un d'entre eux. Mais il a fait davantage, et c'est en quoi consiste l'originalité de sa méthode. A force de patience, il a « ramené ses mains à leurs fonctions primitives, en refaisant avec elles les expériences qu'elles faisaient dans les temps préhistoriques, avec les mêmes matériaux, dans les mêmes conditions qu'à cette époque, où *elles étaient si unies avec l'intellect qu'elles en faisaient véritablement partie* ». Le progrès de la civilisation s'est produit par une action réciproque de la main sur l'esprit et de l'esprit sur la main. Pour restituer la mentalité des primitifs, il faut donc retrouver les mouvements de leurs mains, mouvements où leur langage et leur pensée étaient inséparables. De là l'expression hardie, mais significative, de « concepts manuels ». Le primitif, qui ne parlait pas sans ses mains, ne pensait pas non plus sans elles. Les

¹ DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, II, p. 327.

² Spix and MARTIUS, *Travels in Brazil*, II, p. 252.

³ KOHL. Kitchi Gami, *Wanderings round Lake Superior*, pp. 140-141.

⁴ F. BOAS. The N. W. tribes of Canada, *Rep. of the British Association for the advancement of sciences*, 1890, p. 639.

⁵ Manual Concepts, *American Anthropologist*, V, p. 291 sqq.

difficultés que présente, dans l'application, la méthode suggérée et employée par F. H. Cushing, sont extrêmes. Lui seul, peut-être, ou des hommes doués de la même prédisposition exceptionnelle et de la même patience que lui, seraient capables de la pratiquer utilement. Mais il est certain qu'elle l'a conduit à des résultats précieux. Par exemple, Cushing montre comment l'extrême spécialisation des verbes, que nous avons constatée partout dans les langues des « primitifs », est une conséquence naturelle du rôle que les mouvements des mains jouent dans leur activité mentale. « Il y avait là, dit-il, une nécessité grammaticale. Il devait ainsi se produire, dans l'esprit des primitifs, des *pensées-expressions*, des *expressions-concepts*, complexes et pourtant mécaniquement systématiques, plus vite, ou aussi vite que se manifestait une expression verbale équivalente ¹. »

Parler avec les mains, c'est à la lettre, dans une certaine mesure, penser avec les mains. Les caractères de ces « concepts manuels » se retrouveront donc, nécessairement, dans l'expression orale des pensées. Les procédés généraux d'expression seront semblables : les deux langues, si différentes par leurs signes (gestes et sons articulés), seront voisines par leur structure, et par leur façon de rendre les objets, les actions, les états. Si donc la langue orale décrit et dessine, dans le dernier détail, les positions, les mouvements, les distances, les formes et les contours, c'est que le langage par gestes emploie précisément ces moyens d'expression.

Rien de plus instructif, à cet égard, que le langage par gestes du N. W. Queensland, dont M. W. E. Roth nous a donné une description détaillée. D'abord, pour ce langage comme pour l'autre, l'unité réelle et vivante, ce n'est pas le geste ou le signe isolé, non plus que le mot, mais la phrase, ou l'ensemble complexe, plus ou moins long, qui exprime d'une façon indivisible un sens complet. La signification d'un geste n'est fixée que par le « contexte ». Ainsi le geste « boomerang », peut exprimer non seulement l'idée de cet objet même, mais en même temps, d'après le « contexte », l'idée d'atteindre ou de tuer quelque chose avec lui, ou bien de le fabriquer, ou de le voler, etc. Le geste « interrogation » éveille l'idée d'une question, mais la nature de la demande dépend de ce qui a précédé et de ce qui suivra ².

En outre, les « idéogrammes » qui servent à désigner les êtres, les objets ou les actes, sont presque exclusivement des descriptions motrices. Ils reproduisent soit des attitudes, soit des mouvements familiers des êtres (quadrupèdes, oiseaux, poissons, etc.), soit les mouvements usités pour les prendre, pour se servir d'un objet, pour le fabriquer, etc. Par exemple, des mouvements des mains décrivent avec précision, pour désigner le porc-épic, sa manière curieuse de fouiller la terre et de la rejeter de côté, ses piquants, sa façon de dresser ses petites oreilles. Pour dire *eau*, l'idéogramme montre la manière dont l'indigène boit, en Jappant, l'eau qu'il a prise dans sa main. Pour *collier*, les deux mains sont mises dans la même position que si elles entouraient le cou, avec le geste de fermer par derrière, etc. Les armes sont minutieusement décrites aux yeux par les gestes que l'on fait quand on s'en sert. Bref, l'homme qui parle cette langue a toutes formées, à sa disposition, des associations visuelles-motrices en très grand nombre, et l'idée des êtres ou des objets, quand elle se présente à son esprit, met aussitôt en jeu ces associations. On peut dire qu'il les pense en les décrivant. Son langage oral ne pourra donc, lui aussi, que décrire. De là l'importance qui y est donnée au contour, à la forme, à la situation, à la position, aux modes de mouvement, aux caractéristiques visuelles des êtres et des objets en général; de là les

¹ Manual Concepts, *American Anthropologist*, pp. 310-311.

² W. E. ROTH, *ouv. cit.*, n° 72.

classifications des objets selon qu'ils sont debout, couchés, assis, etc. « Les mots d'une langue indienne, dit le colonel Mallery, étant des parties du discours synthétiques et indifférenciées, sont à ce point de vue rigoureusement analogues aux gestes qui sont les éléments d'un langage par signes. L'étude de ce dernier est donc précieuse pour une comparaison avec les mots. de l'autre. Un langage éclaire l'autre, et aucun des deux ne peut être étudié dans de bonnes conditions si l'on n'a pas connaissance de l'autre ¹. » Le colonel Mallery a fait une étude approfondie du langage par signes chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et il a essayé d'en établir la syntaxe. Nous en retiendrons seulement ce que cette langue projette de lumière sur les habitudes mentales de ceux qui la parlent, et du même coup sur leur langage oral. Celui-ci est *nécessairement* descriptif. Même il arrive qu'il soit accompagné de gestes qui ne sont pas seulement l'expression spontanée des émotions, mais un élément indispensable du langage lui-même. Ainsi chez les Halkomelem de la Colombie britannique, « on peut hardiment affirmer qu'un tiers au moins de la signification de leurs mots et de leurs phrases s'exprime par ces auxiliaires des langues primitives, les gestes et les différences de ton » ². Chez les Coroados du Brésil, « l'accent... le plus ou moins de rapidité ou de lenteur de la prononciation, certains signes faits avec la main, la bouche, et d'autres gestes sont indispensables pour parfaire le sens de la phrase. Si l'Indien, par exemple, veut dire : « J'irai dans le bois », il dit : « bois aller » et d'un mouvement de la bouche il indique la direction qu'il va prendre » ³.

Même chez les populations bantoues, qui appartiennent en général à un type de société assez élevé, la langue orale, très descriptive par elle-même, s'accompagne constamment de mouvements de la main unis à des pronoms démonstratifs. Ces mouvements ne sont plus, il est vrai, des signes à proprement parler, comme ceux qui composent un langage par gestes ; mais ce sont des auxiliaires de la description précise qui est faite au moyen des mots. Par exemple, on n'entendra guère un indigène employer une expression vague comme celle-ci : « Il a perdu un œil » ; mais, comme il a remarqué quel œil a été perdu, il dira, en montrant l'un ou l'autre de ses propres yeux : « Voici l'œil qu'il a perdu. » Pareillement, il ne dira pas qu'il y a trois heures de distance entre deux endroits ; mais bien : « Si vous partez quand il (le soleil) est là, vous arriverez quand il sera là », et en même temps il vous montrera deux régions différentes du ciel. Je n'ai jamais entendu dire : le premier, le second, le troisième, mais *premier* était rendu par le pronom celui-ci, en même temps que l'indigène étendait son petit doigt ; second de même, avec le second doigt, et ainsi de suite » ⁴.

Il n'est même pas indispensable que ces « auxiliaires » de la description soient exclusivement des gestes et des mouvements. Le besoin de décrire peut chercher à se satisfaire aussi au moyen de ce que les explorateurs allemands appellent des *Lautbilder*, c'est-à-dire des sortes de dessins ou de reproductions de ce qu'on veut exprimer, obtenus au moyen de la voix. Chez les tribus Ewe, dit M. Westermann, la langue est extraordinairement riche en moyens de rendre immédiatement par des sons, une impression reçue. Cette richesse provient d'une tendance à peu près irrésistible à imiter tout ce que l'on entend, tout ce que l'on voit, et généralement tout ce que l'on perçoit, et à le décrire au moyen d'un ou de plusieurs sons... en première ligne, les mouvements. Mais il y a aussi de ces imitations pu reproductions vocales, de ces

¹ MALLERY, *Sign Language*, E. B. *Rep.*, I, p. 351.

² Hill TOUT, *Ethnographical reports... Halkomelem British Columbia*, J.A.I., XXXIV, p. 367.

³ SPIX et MARTIUS, *Travels in Brazil*, II, pp. 254-455.

⁴ TORREND, *Comparative Grammar of the South African Bantu languages*, p. 218.

Lautbilder, pour les sons, pour les odeurs, pour les goûts, pour les impressions tactiles. Il y en a qui accompagnent l'expression des couleurs, de la plénitude, du degré, de la douleur, du bien-être, etc. Il est hors de doute que beaucoup de mots proprement dits (substantifs, verbes, adjectifs) sont provenus de ces *Lautbilder*. Ce ne sont pas, à proprement parler, des onomatopées. Ce sont plutôt des gestes vocaux descriptifs. Un exemple en donnera la meilleure explication possible.

« Il y a, dit M. Westermann, dans la langue ewe, comme aussi dans les langues voisines, une sorte d'adverbes très particulière... qui en général ne décrivent qu'une seule action, un seul état, ou une seule propriété des objets, qui par conséquent ne s'appliquent qu'à un seul verbe et ne sont jamais joints qu'à celui-là. Beaucoup de verbes, en première ligne ceux qui décrivent une impression transmise par les organes des sens, possèdent toute une série de tels adverbes, qui qualifient de plus près l'action, l'état ou la propriété qu'ils expriment... Ces adverbes sont précisément des *Lautbilder*, des imitations vocales d'impressions sensibles... Ainsi le verbe zo, marcher, peut être accompagné des adverbes suivants, qui ne sont employés qu'avec lui, et qui décrivent les diverses sortes de marches ou de démarches ¹ :

Zo báfo bafó : démarche d'un petit homme dont les membres se remuent vivement pendant qu'il marche.

Zo béhe behe : marcher en traînant, en traînant, comme les personnes faibles.

Zo bia bia : démarche d'un homme qui a les jambes longues, et qui les jette en avant.

Zo boho boho : démarche d'un homme corpulent, qui marche pesamment.

Zo búla bula : marcher étourdimement, sans voir devant soi.

Zo dzé dze : démarche énergique et sûre.

Zo dabo dabo : démarche hésitante et molle.

Zo gòe qòe : marcher en dodelinant de la tête et en remuant le derrière.

Zo gowu gowu : marcher en boitant légèrement, la tête penchée en avant.

Zo hloyi hloyi : marcher avec beaucoup d'objets, d'habits flottants autour de soi.

Zo ka ka : marcher fièrement, droit, sans faire de mouvements du corps.

Zo kódzo kodzo : démarche d'un homme ou d'un animal long, qui va le corps un peu penché.

Zo kondobre kondobre : comme, le précédent, mais démarche plus faible, sans vigueur.

Zo kondzra kondzra : marcher à grands pas en rentrant le ventre.

Zo kpádi kpadi : marcher en serrant les coudes au corps.

Zo kpó kpó : marcher tranquillement, paisiblement.

Zo kpúdu kpudu : démarche rapide et précipitée d'un petit homme.

Zo kundo kundo : comme *kondobre kondobre* : mais non dans un sens défavorable comme celui-ci.

Zo lúmo lúmo : allure rapide de petites bêtes, comme les rats, les souris.

Zo mõe-mõe : comme *gòe-gòe*.

Zo pía pía : marcher à petits pas.

Zo sî sî : démarche légère, de personnes petites qui se balancent.

Zo taka taka : marcher sans précaution, imprudemment.

Zo tyatyra tyatyra : démarche énergique mais raide.

Zo tyende tyende : marcher en remuant le ventre.

¹ Cf., l'observation (le LIVINGSTONE, citée plus haut, p. 174.

- Zo tya tya* : marcher vite.
Zo tyádi tyádi : marcher en boitant un peu ou en traînant.
Zo tyô tyô : marche posée et énergique d'une personne de haute taille.
Zo wúdo wudo : marche tranquille d'une personne (sens favorable), se dit surtout des femmes.
Zo wla w'la : démarche rapide, légère, sans embarras.
Zo Wui Wui : vite, rapide.
Zo wè wè : démarche d'un homme gras qui s'avance d'un pas raide.
Zo wiata wiata : s'avancer d'un pas ferme, énergique ; se
Zo wiata wiata : dit surtout des personnes qui ont les jambes longues.

Ces 33 adverbess n'épuisent pas la liste de ceux qui servent à décrire la démarche. En outre, la plupart d'entre eux peuvent se rencontrer sous deux formes : forme ordinaire et diminutif, selon que le sujet est grand ou petit ¹... Bien entendu, il existe de semblables adverbess ou *Lautbilder* pour tous les autres mouvements, par exemple pour Courir, ramper, nager, monter à cheval, aller en voiture, etc. ² » Enfin, ces auxiliaires descriptifs ne viennent pas s'ajouter au verbe comme si la représentation se faisait en deux temps : d'abord la conception de la marche en général, puis la spécification du mode particulier par le moyen du *Lautbild*. Au contraire, pour les esprits dont il s'agit, jamais la conception de la marche en général ne se présente isolée ; c'est toujours une certaine manière de marcher qu'ils dessinent vocalement. M. Westermann remarque même que, au fur et à mesure que le dessin fait place à un concept véritable, les adverbess spéciaux tendent à disparaître. A leur place s'en substituent d'autres plus généraux : par exemple, très, beaucoup, à un haut degré, etc. ³.

Les mêmes auxiliaires descriptifs sont signalés dans les langues bantoues. Ainsi, au Loango, « chacun manie la langue à sa façon, ou... pour mieux dire, de la bouche de chacun la langue sort selon les circonstances et la disposition où il est. Cet usage de la langue est - je ne sais pas de meilleure comparaison que celle-ci - aussi libre et aussi naturel que les sons émis par les oiseaux » ⁴. En d'autres termes, les mots ne sont pas quelque chose de rigide et de fixé une fois pour toutes, mais le geste vocal décrit, dessine, exprime graphiquement, de la même façon que le geste des mains, l'acte ou l'objet dont il est question. Dans la langue ronga, il y a « *une sorte de mots que les grammairiens bantous envisagent généralement comme des interjections, des onomatopées. Ce sont des vocables généralement d'une seule syllabe, au moyen desquels les indigènes expriment l'impression soudaine, immédiate, causée sur eux par un spectacle, un son, une idée, ou décrivent un mouvement, une apparence, un bruit. Il suffit d'avoir assisté à quelques conversations de noirs, dans la liberté de la nature, lorsqu'ils n'étaient sous aucune contrainte, pour avoir remarqué quelle prodigieuse quantité d'expressions de ce genre ils ont à leur commande. On dira peut-être : c'est là une manière enfantine de parler ; elle ne vaut pas la peine de s'y arrêter. Bien au contraire ! L'esprit infiniment mobile, primesautier, de la race se reflète dans ce parler pittoresque. Il réussit à rendre par ces mots-là des nuances qu'un langage plus posé ne saurait exprimer. De plus, ces petits mots ont donné naissance à de nombreux verbes, et mériteraient d'être connus à ce titre déjà... Il faut cependant avouer que l'usage de ces adverbess descriptifs varie beaucoup avec les individus. Certains en

¹ P. WESTERMANN, *Grammatik der Ewesprache*, pp. 83-84.

² D. WESTERMANN, *Grammatik der Ewesprache*, p. 130.

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ Dr PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, pp. 91-95.

émaillent leurs discours jusqu'à les rendre incompréhensibles pour quiconque n'est pas initié. Ils en inventent même de nouveaux. Néanmoins beaucoup de ces mots sont vraiment incorporés dans le langage, compris par chacun... »¹.

V

V. Richesse et pauvreté du vocabulaire dans les langues des primitifs, correspondant à leur manière d'abstraire et de généraliser

[Retour à la table des matières](#)

Le caractère plastique et avant tout descriptif des langues, aussi bien des langues orales que des langages par gestes, confirme ce que nous avons dit de la forme particulière d'abstraction et de généralisation propre à la mentalité des sociétés inférieures. Celle-ci possède bien des concepts, mais qui ne sont point tout semblables aux nôtres : elle les forme autrement, elle en use autrement que la pensée logique. « Notre intention, dit M. Gatschet, est de parler avec précision ; celle de l'Indien est de parler en dessinant ; nous classons, il individualise². » La différence est sensible dans l'exemple suivant. Le mot delaware *nadholineen* est composé de *nad*, dérivé du verbe *naten* (chercher) *hol*, de *amochol* (un canot) et *ineen*, qui est la terminaison verbale pour *nous*. Il signifie « Cherchez-nous le canot ». C'est l'impératif d'un verbe voulant dire : Je cherche le canot pour vous, pour lui, etc., qui se conjugue comme tout autre verbe... Mais il est toujours pris dans un sens *particulier*. Il signifie toujours : chercher *le* canot ; il exprime un acte particulier, il n'a pas de sens général ; il ne veut pas dire : « chercher un canot en général. » Il en est autrement dans les langues classiques. Le latin *ædifico*, *belligero*, *nidifico*, ne signifie pas bâtir un édifice déterminé, faire la guerre à une nation particulière, construire un certain nid spécifié... De même [mots en grec dans le texte] n'expriment pas une préférence pour un certain livre, un certain tableau, etc. Ils expriment un amour général de la littérature, de la peinture, etc. Ont-ils eu un sens particulier à un moment reculé de leur histoire ? Rien ne nous le dit ; nous n'en savons rien. Mais ce que nous savons, c'est que, dans la formation des langues américaines, ce sont des verbes pris au sens particulier qui sont apparus d'abord, et que, si l'on veut leur donner un sens général, on le fait en insérant une particule adverbiale qui veut dire « habituellement »³.

Pareillement, on ne saurait nier que ceux qui parlent ces langues n'aient le concept de main, de pied, d'oreille, etc. ; mais ils ne l'ont pas comme nous. Ils en ont ce que j'appellerai un concept-image, qui est nécessairement particularisé. La main ou le pied qu'ils se représentent est toujours la main ou le pied de quelqu'un, qui est désigné en même temps. « Dans beaucoup de langues indiennes de l'Amérique du Nord, il n'y a pas de mot séparé pour oeil, main, bras, ou pour les autres parties ou organes du corps ; mais on ne les trouve qu'avec un pronom incorporé ou attaché, signifiant ma

¹ JUNOD, *Grammaire rongka*, pp. 196-197.

² GATSCHET, *The klamath language*, p. 49.

³ GALLATIN, *Transactions of the American Ethnological Society*, II, p. CXXXVI-VIII.

main, mon oeil, votre main, sa main, etc. Si un Indien trouvait un bras tombé de la table d'opération dans une ambulance, il dirait à peu près ceci : J'ai trouvé de quelqu'un *son bras*. Cette particularité linguistique, sans être universelle, est très répandue ¹. Elle se rencontre aussi dans un grand nombre d'autres langues. Ainsi, les Bakairi du Brésil ne disent pas « langue », mais toujours en ajoutant le pronom personnel, ma langue, ta langue, sa langue, etc. ; et de même pour toutes les parties du corps ². Là remarque s'applique aussi aux termes de « père, mère, frère, sœur », et de relations de parenté en général, qui très souvent ne sont pas employés seuls. Aux îles Marshall, il n'y a pas de mot pour exprimer le concept général de *père*, mais le mot n'est jamais employé qu'en composition et appliqué à une certaine personne. De même pour *mère, frère, sœur*, etc. ³. »

Dans la langue parlée par les indigènes de la presqu'île de la Gazelle (archipel Bismarck), « comme dans la plupart des langues mélanésiennes, et comme, dans quelques langues micronésiennes (îles Gilbert) et papoues, le pronom possessif est attaché sous forme de suffixe aux noms désignant les parentés, les parties du corps et quelques prépositions » ⁴.

Au nord-est de l'Inde, «un père, d'une manière abstraite, qui n'est pas le père d'une personne déterminée, est une idée qui demande une certaine somme de réflexion abstraite ; les mots de ce genre ne sont jamais employés seuls dans la langue Kuki-Chin, mais toujours précédés d'un pronom possessif... De même, une main ne peut être représentée que comme appartenant à quelqu'un... Le pronom possessif, naturellement, n'est pas nécessaire quand le nom est défini au moyen d'un génitif. Mais, même dans ce cas, nous trouvons que la tendance à la particularisation a fait ajouter un pronom possessif au nom qui régit : on dit : de ma mère sa main » ⁵. Dans la langue angami, « les noms qui désignent des parties du corps, ou qui expriment des relations de parenté doivent nécessairement être précédés d'un pronom possessif » ⁶. De même dans la langue semã ⁷. Ce trait est extrêmement commun. Il peut aider à comprendre comment on rencontre, dans des sociétés de type peu élevé, des relations de parenté dont la complication déconcerte l'observateur européen, et dont il ne se rend maître qu'au prix de grands efforts. C'est qu'il essaye de les concevoir in *abstracto*. L'indigène ne se les est jamais représentées ainsi. Il a appris, dans son enfance, que telles et telles personnes étaient en telle relation avec telles et telles autres, sans plus de peine ni de réflexion que les règles de son langage, parfois aussi très compliquées.

Plus la mentalité d'un groupe social se rapproche de la forme prélogique, plus aussi les images-concepts y prédominent. Le langage en témoigne par l'absence à peu près complète de termes génériques, correspondant aux idées proprement générales, et par l'extraordinaire abondance des termes spécifiques, c'est-à-dire désignant des êtres ou objets dont une image particulière et précise se dessine quand on les nomme. Eyre avait déjà fait cette remarque pour les Australiens. « Il n'y a pas de termes

¹ POWELL, The evolution of language, *E. B. Rep.*, I, p. 9.

² VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, p. 82.

³ *Die Ebon-Gruppe im Marshall's Archipel, d'après KUBARY, Journal des Museum Godeffroy, I, pp. 39-40.*

⁴ PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 730.

⁵ GRIERSON, Linguistic survey of India, *Tibeto-Burman languages*, III, 3, pp. 16-17.

⁶ ID., *ibid.*, III, 2, p. 208.

⁷ ID., *ibid.*, III, 2, p. 223.

génériques comme arbre, poisson, oiseau, etc., mais seulement des termes spécifiques qui s'appliquent à chaque variété particulière d'arbre, de poisson, d'oiseau, etc.¹. » Les indigènes du district du lac Tyers, Gippsland, n'ont pas de mot pour arbre, poisson, oiseau, etc. Tous les êtres sont distingués par leurs noms propres : brème, perche, mulot, etc.². Les Tasmaniens ne possédaient pas de mots représentant des idées abstraites ; pour chaque variété de gommier ou de buisson, etc., ils avaient un nom, mais point d'équivalent pour arbre. Ils ne pouvaient non plus exprimer abstraitement des qualités : dur, doux, chaud, froid, long, court, rond, etc. Pour dur, ils disaient : comme une pierre ; pour haut : grandes jambes ; pour rond : comme une balle, comme la lune, et ainsi de suite, joignant d'ordinaire le geste à la parole, et confirmant par un signe s'adressant aux yeux ce qu'ils voulaient faire entendre³.

Dans l'archipel Bismarck (presqu'île de la Gazelle) « il n'y a pas de noms affectés aux couleurs. La couleur est toujours indiquée de la façon suivante : on compare l'objet avec un autre, dont la couleur est prise en quelque sorte comme type. On dira, par exemple, ceci a l'aspect, ou la couleur de la corneille. Avec le temps, l'usage s'est peu à peu établi d'employer le substantif, sans le modifier, comme adjectif...

« Le noir est nommé d'après les divers objets d'où l'on tire cette couleur, ou bien on nomme un objet noir, à titre de comparaison. Ainsi le mot *kotkot* (corneille) sert Our désigner « noir ». Tout ce qui est noir, plus spécialement les objets d'un noir brillant, sont nommés ainsi. *Likutan* ou *lukutan* veut dire aussi « noir », mais plutôt dans le sens de « foncé » ; *toworo* est la couleur noire qui provient de la noix d'aleurites carbonisée ; *luluba* est la boue noire dans les marécages de mangliers ; *dep* est la couleur noire obtenue en brûlant la résine de l'arbre canari ; *utur* la couleur des feuilles de noix de bétel carbonisées et mélangées avec de l'huile. Tous ces mots servent à désigner la couleur noire selon les cas : il y en a tout autant pour les autres couleurs, blanc, vert, rouge, bleu, etc. »⁴.

De même chez les Coroados du Brésil, « leurs langues ne s'appliquent qu'à dénommer les objets qui les entourent immédiatement, et souvent elles en expriment le caractère prédominant par des sons imitatifs. Elles distinguent avec grande précision les parties internes et externes du corps, les animaux, les plantes, et les rapports de ces êtres naturels entre eux sont souvent exprimés dans les mots mêmes d'une façon très frappante. Ainsi les noms indiens des singes et des palmiers nous servaient de guides dans l'examen des genres et des espèces, car presque chaque espèce a son nom indien particulier. Mais il aurait été vain de chercher chez eux des mots pour les idées abstraites de plante, animal, ou de couleur, son, sexe, espèce, etc. : la généralisation des idées ne se trouve que dans l'usage fréquent de l'infinitif des verbes marcher, manger, boire, voir, entendre, etc. »⁵. En Californie, « il n'y a ni genre, ni espèce : chaque chêne, chaque pin, chaque herbe a son nom particulier »⁶.

¹ EYRE, *Journals of expeditions of discovery into central Australia*, II, pp. 392-293.

² Rev. BULMER, cité par Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 27.

³ *Ibid.*, II, p. 413.

⁴ PARKINSON. *Dreissig Jahre in der Südsee*, pp. 143-145. - Cf. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, II, I, pp. 55-68.

⁵ Spix and MARTIUS, *Travels in Brazil*, II, pp. 252-253. - Cf. *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, II, I, p. 44, p. 64.

⁶ POWERS, *Tribes of California*, p. 419.

Tout étant représenté par des images-concepts, c'est-à-dire par des sortes de dessins où les moindres particularités sont fixées - et cela n'est pas vrai seulement des espèces naturelles d'êtres vivants, mais de tous les objets, quels qu'ils soient, de tous les mouvements, de tous les actes, de tous les états, de toutes les qualités que le langage exprime - il s'ensuit que le vocabulaire de ces langues « primitives » doit être d'une richesse dont les nôtres ne nous donnent plus qu'une très lointaine idée. De fait, cette richesse a émerveillé bien des explorateurs. « Les Australiens ont des noms pour presque chaque petite partie du corps humain. Ainsi, en demandant comment se dit « bras », un étranger recevrait en réponse le mot qui désigne le haut du bras, un autre celui qui désigne l'avant-bras, un autre, le bras droit, un autre, le bras gauche, etc. ¹. » Les Maoris ont un système de nomenclature extraordinairement complet pour la flore de la Nouvelle-Zélande. « Ils connaissent le sexe des arbres... ont des noms distincts pour les arbres mâles et femelles de certaines espèces. Ils ont aussi des noms différents pour les arbres dont les feuilles changent de forme, selon les différents moments de leur croissance. Dans beaucoup de cas, ils ont des noms spéciaux pour les fleurs d'arbres et de plantes... différents noms pour les feuilles encore en bourgeons, et pour les haies... L'oiseau koko ou lui a quatre noms (deux pour le mâle et deux pour la femelle), selon les époques de l'année. Il y a des mots différents pour la queue d'un oiseau, d'un animal, d'un poisson ; trois noms pour le cri du perroquet *kaka* (à l'ordinaire, quand il est en colère, quand il est effrayé), etc. ².

Dans l'Afrique du Sud, chez les Bawenda, « pour chaque sorte de pluie, il y a un nom spécial... Même les traits géologiques n'ont pas échappé à leur attention ; ils ont des noms particuliers pour chaque espèce de sol et pour chaque sorte de pierre et de roche... Il n'y a pas de variété d'arbre, de buisson ou de plante qui n'ait un nom dans leur langue. Ils distinguent même chaque variété d'herbe par un nom différent » ³. Livingstone ne peut assez admirer le vocabulaire des Bechouanas. « M. Moffat a été le premier à mettre leur langue sous forme écrite ; il y a au moins trente ans qu'il s'applique à l'étudier. On peut admettre qu'il n'y a pas d'homme plus qualifié que lui pour faire une traduction de la Bible en béchouana. Mais telle est la richesse de cette langue que jamais il ne travaille une semaine à son ouvrage sans découvrir de nouveaux mots ⁴. » Dans l'Inde, le grand nombre de termes en usage pour des idées très voisines les unes des autres rend difficile la comparaison des vocabulaires. Ainsi, dans la langue lusheï, il y a 10 mots pour fourmi, désignant probablement diverses variétés de fourmis ; vingt mots pour panier, des, mots différents pour les variétés de cerf, mais point de mot général pour cerf ⁵. Dans l'Amérique du Nord, les Indiens ont nombre d'expressions, d'une précision qu'on pourrait presque appeler scientifique, pour les formes habituelles des nuages, pour les traits caractéristiques de la physionomie du ciel, qui sont tout à fait intraduisibles. On en chercherait en vain l'équivalent dans les langues européennes. Les Ojibbeways, par exemple, ont un nom particulier pour le soleil qui luit entre deux nuages... pour les petites oasis bleues que l'on voit parfois dans le ciel entre des nuages sombres ⁶. Les Indiens Klamath n'ont pas de terme générique pour renard, écureuil, papillon, grenouille ; mais chaque espèce de renards, etc., a son nom particulier. Les substantifs de la langue sont pres-

¹ GREY, *Journals*, etc. (1841), II, p. 209.

² Elsdon BEST, *Maori Nomenclature*, J.A.I., XXXII, pp. 197-198.

³ Rev. E. GOTTSCHLING, *The Bawenda*, J.A.I., XXXV, p. 383.

⁴ LIVINGSTONE, *Missionary Travels*, pp. 113-114.

⁵ GRIERSON, *Linguistic Survey of India*, III, 3, p. 16.

⁶ KOHL, *Kitchi Gami, Wanderings round Lake Superior*, p. 229.

que innombrables ¹. Chez les Lapons, il y a beaucoup de termes pour les variétés de rennes; il y a des mots. spéciaux pour désigner un renne de 1, de 2, de 3, de 4, de 5, de 6, de 7 ans... vingt mots pour glace, onze pour froid, quarante et un pour la neige sous toutes ses formes, vingt-six verbes pour exprimer la gelée et le dégel, etc. Aussi résistent-ils à quitter leur langue pour le norvégien, plus pauvre à ce point de vue ². Enfin les langues sémitiques, et les langues mêmes que nous parlons, ont connu ce genre de richesse. « On doit se représenter chaque parler indo-européen à l'image d'un parler lituanien moderne, pauvre en termes généraux et plein de termes précis indiquant toutes les actions particulières et tous les détails des objets familiers ³. »

Par la même tendance s'explique encore la prodigieuse abondance des noms propres donnés aux objets singuliers, et en particulier aux moindres accidents du sol, « En Nouvelle-Zélande, chez les Maoris, chaque chose a son nom (propre) : leurs maisons, leurs canots, leurs armes, même leurs vêtements reçoivent chacun une appellation particulière... Leurs terres et leurs routes ont toutes des noms ; de même les plages tout autour des îles, les chevaux, les vaches, les porcs, même les arbres... les rochers et les fontaines. Allez où vous voudrez, au milieu d'un désert en apparence vierge ; demandez cet endroit a-t-il un nom ? et n'importe quel indigène du district vous en donnera aussitôt un ⁴. » Dans l'Australie méridionale, « chaque chaîne de montagnes a son nom ; pareillement chaque montagne a le sien ; de sorte que les indigènes savent dire à quelle montagne ou colline ils vont précisément aboutir. J'ai recueilli plus de deux cents noms de montagnes dans les Alpes d'Australie... de même chaque tournant de la Murray a un nom » ⁵. En Australie occidentale, les indigènes ont des noms pour toutes les étoiles remarquables, pour tous les traits naturels du sol, pour chaque colline, chaque marais, chaque coude d'une rivière, etc., mais aucun pour la rivière elle-même ⁶. Enfin, pour ne pas prolonger cette énumération, dans la région du Zambèze, chaque monticule, chaque colline, chaque montagne, chaque sommet dans une chaîne a son nom ; de même pour chaque cours d'eau, chaque vallon, chaque plaine. En fait, chaque partie et chaque accident du pays est tellement désigné par des noms spéciaux qu'il faudrait la vie d'un homme pour en déchiffrer le sens ⁷.

VI

VI. Puissance mystique des mots. - Langues spéciales à certaines circonstances ou à certaines classes de personnes. - Langues sacrées

[Retour à la table des matières](#)

L'ensemble des caractères des langues parlées dans les sociétés de type inférieur correspond donc bien à ceux de la mentalité que nous y avons reconnue. Les images-concepts, sortes de dessins, ne permettant qu'une généralité restreinte et une abstrac-

¹ GATSCHET, *The klamath language*, p. 500, p. 464.

² KEANE, *The Lapps, their origin, etc.*, J.A.I., p. 235.

³ A. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2e éd., p. 347.

⁴ R. TAYLOR, *Te ika a mauï*, pp. 328-329.

⁵ Cité dans Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 122 (note).

⁶ *Ibid.*, p. 266.

⁷ LIVINGSTONE, *Zambesi and its tributaries*, pp. 537-538.

tion rudimentaire, impliquent en revanche un développement remarquable de la mémoire : de là l'extrême richesse des formes et des vocabulaires. Là où la pensée logique a pris le dessus, le trésor social du savoir acquis se transmet et se conserve par le moyen des concepts. Chaque génération, en instruisant la suivante, lui enseigne à analyser ces concepts, à en tirer ce qui y est inclus, à connaître et à employer les ressources du raisonnement abstrait. Dans les sociétés dont nous parlons, au contraire, ce trésor est tout entier, ou à peu près, explicite dans le langage même. Il se transmet par le seul fait que les enfants imitent le parler de leurs parents, sans un enseignement proprement dit, sans effort intellectuel, simplement par la mémoire. Aussi n'est-il guère susceptible de progrès. A supposer que le milieu et que les institutions d'un groupe social de ce genre ne changent pas, la mentalité générale ne changeant pas non plus, sa riche provision d'images-concepts se transmettrait de génération en génération sans grande variation. Quand elle change, c'est en fonction d'autres changements, et le plus souvent c'est pour s'appauvrir.

Le progrès de la pensée conceptuelle et abstraite s'accompagne d'une diminution dans le matériel descriptif qui servait auparavant à exprimer la pensée, quand elle était plus concrète. Les langues indo-européennes ont sûrement évolué en ce sens. Dans la Colombie britannique, « sur la côte, où l'on emploie un article masculin et un article féminin, les mêmes termes servent pour les parents mâles ou du sexe féminin. Ici (chez les Salish), où il n'y a point de distinction grammaticale entre les sexes, des termes distincts sont en usage. Il est remarquable que les Bilqula, qui ont la distinction grammaticale du sexe, ne distinguent que peu de ces termes. Ceci peut faire penser que les formes distinctes ont été perdues par les tribus qui emploient la séparation grammaticale des sexes »¹. La généralité croissante des concepts leur fait perdre peu à peu la précision qui les caractérisait quand ils étaient en même temps, et surtout, des images, des dessins, et des gestes vocaux. Nombre de formes, nombre de mots, tombent en désuétude, et finissent par disparaître. « Peu à peu, dit Victor Henry, la notion de ces infinies délicatesses s'est obscurcie, en sorte que les Aléoutes actuels emploient indifféremment une seule forme verbale dans plusieurs acceptions, ou plusieurs dans une seule, et qu'un indigène questionné sur le motif qui lui a fait employer telle forme plutôt qu'une autre, sera la plupart du temps fort en peine d'expliquer sa préférence »².

Cet appauvrissement progressif, qui est la règle, montre bien que la particularisation des termes et la précision minutieuse des détails, ne provenaient point auparavant d'un effort voulu et conscient d'attention, mais simplement d'une nécessité imposée par le mode d'expression. Des images-concepts ne pouvaient se rendre ni se communiquer que par des sortes de dessins, soit au moyen de gestes proprement dits, soit au moyen d'expressions orales, sortes de gestes vocaux, dont les « adverbes auxiliaires descriptifs » nous ont fourni un exemple très net. Dès que le développement des idées générales et des concepts abstraits a permis de s'exprimer à moins de frais, on l'a fait, sans se soucier de la perte de précision graphique qui en résultait.

En fait, la sagacité, la richesse, la délicatesse des distinctions perçues et exprimées, par exemple, entre les variétés d'une même espèce de plantes ou d'animaux, ne doit pas nous induire à penser qu'il y a là une mentalité orientée, comme la nôtre, vers la connaissance de la réalité objective. Nous savons qu'elle est orientée autrement.

¹ Fr. BOAS, *The N. W. tribes of Canada, Rep. of the British Association for the advancement of sciences, 1890, pp. 690-691.*

² V. HENRY, *Esquisses d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute*, p. 34.

Dans la réalité des êtres et des objets tels que les représentations collectives les suggèrent, les éléments mystiques et invisibles, les forces occultes, les participations secrètes tiennent une place incomparablement plus importante que les éléments selon nous objectifs. Il n'en faut d'autre preuve que le rôle joué par les notions du genre de celle de mana, de wakan, *d'orenda*, de tabou, de souillure, etc. Il suffit même de considérer les classifications établies entre les êtres. Dans les sociétés de type inférieur, le principe de classification, au mépris des caractères objectifs les plus frappants, se fonde de préférence sur une participation mystique. L'ensemble des êtres est réparti comme les individus du groupe social ; les arbres, les animaux, les astres, sont de tel ou tel totem, de tel ou tel clan ou phratrie. Donc, en dépit des apparences, ces esprits, qui n'ont évidemment pas l'idée des genres, n'ont pas non plus celle des espèces, des races, ni des variétés, bien qu'ils sachent en faire le dessin dans leur langage. C'est quelque chose de purement pragmatique, né des nécessités de l'action et de l'expression, sans que la réflexion y ait eu part. C'est si peu un savoir que, pour qu'un savoir véritable se forme, il faudra que ce matériel de pensée et d'expression fasse d'abord place à un autre, et que les images-concepts, particulières et générales à la fois, soient remplacées par des concepts, vraiment généraux et abstraits.

Il faudra aussi que le langage ait perdu le caractère mystique qu'il revêt nécessairement dans les sociétés inférieures. Pour la mentalité de ces sociétés, comme on sait, il n'y a pas de perception qui ne soit enveloppée dans un complexus mystique, pas de phénomène qui soit simple ment un phénomène, pas de signe qui ne soit qu'un signe : comment un mot pourrait-il être simplement un mot ? Toute forme d'un objet, toute image plastique, tout dessin a des vertus mystiques : l'expression verbale, qui est un dessin oral, en a donc nécessairement aussi. Et cette puissance n'appartient pas seulement aux noms propres, mais à tous les termes quels qu'ils soient. D'ailleurs, les noms qui expriment des images-concepts très particularisées sont loin de différer autant des noms propres que le font nos noms communs.

Il suit de là que l'usage des mots ne saurait être indifférent : le seul fait de les prononcer, comme celui de tracer une image ou de faire un geste, peut établir ou détruire des participations importantes et redoutables. Il y a une action magique dans la parole. Des précautions sont donc indispensables. Il se formera des langages spéciaux pour certaines occasions, des langages réservés à certaines catégories de personnes. Ainsi, dans un grand nombre de sociétés, on rencontre des langages différents pour les hommes et les femmes. M. Frazer en a rassemblé beaucoup d'exemples ¹. Parfois il subsiste seulement des vestiges de cette distinction. Dans la plupart des langues de l'Amérique du Nord, « les femmes emploient d'autres mots que les hommes pour désigner les relations de parenté, et la différence de langage entre hommes et femmes semble, chez les Indiens, presque partout restreinte à ce genre de mots, et à l'usage des interjections » ². Au moment où les jeunes gens sont initiés, et deviennent des membres parfaits de la tribu, il arrive souvent que les anciens leur apprennent un langage secret, inconnu des non-initiés et inintelligible pour eux. « J'ai déjà en plusieurs occasions signalé l'existence d'un langage secret et cabalistique, employé seulement par les hommes aux cérémonies d'initiation de plusieurs tribus de la Nouvelle-Galles du Sud. Pendant que les novices sont dans la forêt avec les anciens de la tribu, on leur enseigne le nom mystique des objets naturels qui les entou-

¹ J. G. FRAZER, Men's language and women's language, Fortnightly Review, January, 1900. Cf. Man, 1901, n° 129.

² GALLATIN, Transactions of the American Ethnological Society, II. p. CXXXI-CXXXII.

rent, des animaux, des parties du corps, et de courtes phrases d'une utilité générale ¹. » Souvent aussi, les membres des sociétés secrètes, si communes dans les groupes sociaux de type inférieur, sont initiés à un langage qui n'est parlé et compris que par eux ; leur introduction dans la société, ou leur promotion à un grade suffisamment élevé, leur donne qualité pour user de ce langage mystique. Chez les Abipones, « les personnes élevées au rang de nobles sont appelées *Hëchéri* et *Nelereycati* : elles se distinguent du commun jusque par leur langage. Elles emploient en général les mêmes mots que les autres, mais tellement transformés par l'adjonction ou l'interposition d'autres lettres, qu'on croirait entendre une langue différente... En outre, ils ont des mots qui ne sont qu'à eux, et par lesquels ils remplacent ceux qui sont généralement employés » ².

A la chasse, il faut bien se garder de prononcer le nom des animaux ; à la pêche, celui des poissons qu'on veut prendre. De là, la recommandation du silence, l'emploi du langage par gestes, là où il s'est maintenu, et l'apparition de langages spéciaux, pour remplacer les termes qui sont frappés de tabou. Ainsi, en Malaisie, les indigènes emploient un langage particulier quand ils sont à la recherche du camphre, quand ils vont à la pêche, quand ils sont partis pour une expédition guerrière. « Un grand nombre de mots sont frappés de tabou, quand il s'agit de la personne du roi : manger, dormir, être assis, etc., ne peuvent pas se dire avec les termes malais ordinaires ; il faut des mots spéciaux. En outre, quand le roi est mort, son nom ne doit plus être prononcé ³. » On sait que cet usage était très répandu à Madagascar. « Il y a beaucoup de mots qu'on emploie en un sens pour le roi (ou la reine), et qu'on ne saurait employer dans le même sens pour d'autres personnes ; surtout ceux qui ont rapport aux conditions et à la santé du roi... D'autres mots sont communs aux rois et aux chefs seulement... Le roi a le pouvoir de faire certains mots lady, c'est-à-dire d'en prohiber l'usage soit pour un temps, soit tout à fait ⁴... » Dans nombre de sociétés inférieures, la belle-mère et son gendre doivent s'éviter et ne pas se parler. Pourtant, « dans les districts du sud-ouest de Victoria, et à l'extrémité sud-est de l'Australie du Sud, il y a une sorte de langue hybride ou de jargon, comprenant une courte liste de mots, au moyen de laquelle une belle-mère peut soutenir une conversation restreinte en présence de son gendre, touchant quelques faits de la vie journalière ⁵. »

Ce qui achève enfin de prouver la valeur et la puissance mystiques des mots en tant que mots, c'est l'usage, extrêmement répandu, d'employer dans les cérémonies magiques et même dans les cérémonies rituelles et religieuses, des chants et des formules dont, le sens est perdu pour ceux qui les entendent, parfois même pour ceux qui les prononcent. Il suffit, pour que ces chants et ces formules soient efficaces, que la tradition les ait transmis en une langue sacrée. Ainsi, chez les tribus du centre de l'Australie, MM. Spencer et Gillen constatent que « comme d'ordinaire, dans le cas de cérémonies sacrées, les mots n'ont pas de sens connu des indigènes : ils ont été transmis tels quels par les ancêtres de *l'Alcheringa* » ⁶. Dans les récits mythiques, on

¹ MATHEWS, Languages of some native tribes..., *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1903, pp. 157-158. Cf. WEBSTER, *Primitive secret Societies*, pp. 42-43.

² DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones*, II, pp. 204-205.

³ SKEAT, *Malay Magic*, pp. 212, 315, 523, 35. Cf. SKEAT and BLAGDEN, *Pagan races of the Malay Peninsula*, II, pp. 414-431.

⁴ LAST, Notes on the languages spoken in Madagascar, *J.A.I.*, XXV, p. 68.

⁵ MATHEWS, Aboriginal tribes of N. S. Wales and Victoria, *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, 1905, p. 305.

⁶ *The northern tribes of central Australia*, pp. 286, 462, 460, 606.

remarque qu'un changement de langage est souvent mentionné. Par exemple : « à cet endroit, les Achilpa (ancêtres-membres du totem du chat sauvage) changèrent leur langage pour celui des Aruntas ¹ ... » « Une autre fraction... campa à part, puis se rendit à Ariltha, où elle changea son langage pour la langue ilpirra ²... » « A l'ouest de la rivière Say, les femmes Unthippa changèrent leur langage pour celui des Aruntas ³. » De même, aux îles Fidji, aux îles Banks, à Tanna (Nouvelles-Hébrides), en Nouvelle-Guinée, les chants, dans les cérémonies sacrées, sont inintelligibles à ceux qui les chantent ⁴.

Dans toute l'Amérique du Nord, des faits analogues se retrouvent. Jewitt en a signalé la présence chez les Indiens de Nootka-Sound, sans les comprendre. « Ils ont, dit-il, nombre de chants pour des occasions diverses, pour la guerre, pour la pêche à la baleine, pour la pêche ordinaire, pour les mariages, pour les fêtes, etc. Le langage de presque tous ces chants est très différent, à beaucoup de points de vue, de celui qui sert à la conversation ; ce qui me fait croire, ou bien qu'ils ont une langue différente pour la poésie, ou bien qu'ils empruntent leurs chants à leurs voisins ⁵. » Catlin en a bien vu le sens mystique. « Chaque danse a son pas particulier, et chaque pas a sa signification ; chaque danse a aussi son chant particulier, et celui-ci est souvent si compliqué et mystérieux que sur dix jeunes gens qui dansent et qui chantent pas un n'en connaît le sens. Il n'y a que les hommes-médecine à qui il soit permis de les comprendre, et on ne les initie eux-mêmes à ces secrets que moyennant de riches honoraires pour leur instruction, qui demande beaucoup d'application et de travail ⁶. » Une grande partie du rituel Ojibwa est un langage de forme archaïque, inintelligible à l'Indien ordinaire, et souvent aussi à beaucoup de membres de la société secrète. Ce texte archaïque fait naturellement impression sur les gens du commun, et les shamans se complaisent à insister sur ces expressions ⁷. Chez les Indiens Klamath, « beaucoup ne comprennent pas tous ces chants, qui contiennent nombre de formes et de mots archaïques, et les sorciers eux-mêmes sont en général peu disposés à en donner le sens, à supposer qu'ils le possèdent » ⁸. Peu importe ce que nous appelons le sens du mot ou de la formule. On y reste indéfiniment attaché, parce qu'on en connaît, de temps immémorial, la vertu mystique et l'efficacité magique. La traduction la plus intelligible et la plus exacte ne saurait tenir lieu de ces chants incompréhensibles : elle ne remplirait pas le même office.

¹ *The native tribes of central Australia*, p. 410.

² *Ibid.*, p. 416.

³ *Ibid.*, p. 442.

⁴ Sidney H. RAY, *Melanesian and New-Guinea Songs*, J.A.I., XXVI, pp. 436-445.

⁵ JEWITT, *Adventures and sufferings*, p. 97.

⁶ CATLIN, *The North American Indians*, I, p. 142, II, p. 181.

⁷ HOFFMAN, *The Menomini Indians*, E. B. Rep., XIV, p. 61.

⁸ GATSCHET, *The klamath language*, p. 160.

Chapitre V

La mentalité prélogique dans ses rapports avec la numération

[Retour à la table des matières](#)

Il est possible de concevoir des travaux de linguistique comparée (lui apporteraient une confirmation de la théorie exposée au chapitre précédent. Toutefois, je me bornerai, dans ce qui suit, à vérifier cette théorie sur un point particulier, où les documents sont abondants et assez faciles à réunir : sur la question de savoir comment se fait la numération dans les sociétés de différents types, et plus spécialement dans les sociétés du type le plus bas que nous connaissons. Les diverses façons de compter et de calculer, de former les noms de nombre et d'en user, permettront peut-être de prendre, pour ainsi dire, sur le fait, la mentalité des sociétés inférieures dans ce qu'elle a de spécifiquement différent d'avec la pensée logique. Ce sera comme un spécimen des preuves dont je ne puis apporter ici le détail.

I

I. Procédés par lesquels la mentalité prélogique supplée au défaut de noms de nombre, quand elle ne compte pas au delà de deux ou trois. - La numération concrète

Dans un grand nombre de sociétés inférieures (Australie, Amérique du Sud, etc.), il n'y a de noms que pour les nombres 1, 2, et quelquefois 3. Au delà, les indigènes disent : « beaucoup, une foule, une multitude. » Ou bien, pour 3, ils disent 2, 1 ; pour 4, 2, 2 ; pour 5, 2, 2, 1. On conclut souvent de là à une extrême faiblesse ou paresse mentale, qui ne leur permettrait pas de distinguer un nombre supérieur à 3. Conclu-

sion hâtive. Ces « primitifs » ne disposent pas, il est vrai, du concept abstrait de 4, 5, 6, etc. ; mais il est illégitime d'en inférer qu'ils ne comptent pas plus loin que 2 ou 3. Leur mentalité se prête mal aux opérations qui nous sont familières ; mais, par des procédés qui lui sont propres, elle sait obtenir, jusqu'à un certain point, les mêmes résultats. Comme elle ne décompose pas les représentations synthétiques, elle demande davantage à la mémoire. Au lieu de l'abstraction généralisatrice qui nous fournit les concepts proprement dits, et en particulier ceux des nombres, elle use d'une abstraction qui respecte la spécificité des ensembles donnés. Bref, elle compte et même elle calcule d'une façon que l'on peut appeler concrète, en comparaison de la nôtre.

Comme nous comptons par le moyen de nombres, et que nous ne comptons guère autrement, on a admis que, dans les sociétés inférieures qui ne possèdent point de nom de nombre au delà de 3, il était impossible de compter plus loin. Mais faut-il prendre ainsi pour accordé que l'appréhension d'une pluralité définie d'objets ne saurait avoir lieu que d'une façon ? N'est-il pas possible que la mentalité des sociétés inférieures ait ses opérations et ses procédés propres pour atteindre la fin où nous parvenons par notre numération ? En fait, pour peu qu'un groupe bien défini et suffisamment restreint d'êtres ou d'objets intéresse le primitif, celui-ci retiendra ce groupe avec tout ce qui le caractérise. Dans la représentation qu'il en a, la somme exacte de ces êtres ou objets est impliquée : c'est comme une qualité par où ce groupe diffère du groupe qui en comprendrait un ou plusieurs de plus, et aussi du groupe qui en comprendrait un ou plusieurs de moins. Par suite, au moment même où ce groupe lui revient sous les yeux, le primitif sait s'il est au complet, ou s'il est moindre ou plus grand qu'auparavant.

Déjà chez quelques animaux, et dans des cas très simples, on a constaté une capacité du même genre ¹. Il arrive qu'un animal domestique, chien, singe ou éléphant, s'aperçoive de la disparition d'un objet dans un ensemble restreint qui lui est familier. Dans un certain nombre d'espèces, la mère prouve, par des signes non équivoques, qu'elle sait si un ou plusieurs de ses petits lui ont été enlevés. A plus forte raison, si l'on se souvient qu'au dire de la plupart des observateurs la mémoire des primitifs est « phénoménale », (expression de MM. Spencer et Gillen), « tient du miracle » (Charlevoix), on verra qu'ils peuvent aisément se passer de noms de nombre. L'habitude aidant, chacune des totalités qui leur importent est retenue par eux avec la même exactitude qui leur fait reconnaître infailliblement la trace de tel ou tel animal, de telle ou telle personne. Manque-t-il quelque chose à l'un de ces ensembles, ils s'en aperçoivent aussitôt. Dans cette représentation si fidèlement conservée, le nombre des objets ou des êtres n'est pas différencié : rien ne permet de l'exprimer à part. Il n'en est pas moins qualitativement perçu, ou, si l'on aime mieux, senti.

Dobrizhoffer a mis ce fait en évidence chez les Abipones. Ceux-ci se refusent à compter comme nous faisons, c'est-à-dire au moyen des noms de nombre. « Ils n'ignorent pas seulement l'arithmétique, ils y répugnent. Leur mémoire généralement leur y fait défaut (parce qu'on veut les contraindre à des opérations qui ne leur sont pas familières). Ils ne peuvent supporter d'avoir à compter : cela les ennuie. Par suite, pour se débarrasser des questions qu'on leur fait, ils montrent n'importe quel nombre de doigts, soit qu'ils se trompent, soit qu'ils trompent celui qui les interroge. Souvent, si le nombre que vous demandez dépasse 3, un Abipone, pour s'épargner la peine de montrer ses doigts, s'écriera : « Póp » (beaucoup). Chic *leyekalipt* (innombrable). »

¹ Ch. LEROY, *Lettres sur les animaux* (édit. de 1896), p. 123.

Mais ils n'en ont pas moins leur manière de se rendre compte des nombres. « Quand ils reviennent de chasser les chevaux sauvages, ou de tuer des chevaux domestiques, personne ne leur demande « combien en avez-vous rapportés ? » mais « combien de place occupera la troupe de chevaux que vous avez ramenés ¹ ? » Et quand ils sont sur le point de partir à la chasse, « aussitôt en selle, ils regardent tous autour d'eux, et si l'un des nombreux chiens qu'ils entretiennent vient à manquer, ils se mettent à l'appeler... J'ai souvent admiré comment, sans savoir compter, ils pouvaient sur le champ dire qu'un chien manquait à l'appel, sur une meute si considérable » ². Cette dernière réflexion de Dobrizhoffer est tout à fait caractéristique. Elle explique pourquoi les Abipones, et les membres d'autres sociétés analogues à la leur, se passant des noms de nombre, ne savent qu'en faire quand on les leur enseigne.

De même, « les Guaranis n'ont de tels noms que jusqu'à 4 (mais ils ont des termes correspondant au latin : *singuli, bini, trini, quaterni*) ³. Comme les Abipones, quand on les interroge à propos d'objets dont le nombre dépasse 4, ils répondent aussitôt : « innombrable ». En général, nous avons eu moins de peine à leur enseigner la musique, la peinture, la sculpture, que l'arithmétique. Ils savent tous énoncer les nombres en espagnol ; mais ils font en comptant des confusions si fréquentes qu'on ne peut être trop défiant quand il s'agit de les croire en pareille matière » ⁴. C'est un instrument dont ils ne sentent pas le besoin, et dont ils ne connaissent pas l'usage. Ils n'ont que faire des nombres, à part des ensembles dont ils savent le compte à leur manière.

Mais, dira-t-on peut-être, s'il en est ainsi, il n'y a de possible pour ces primitifs que la représentation de ces ensembles, conservée par la mémoire. Les opérations, même les plus simples, d'addition et de soustraction, ne sont-elles pas hors de leur portée ? Non pas ; ces opérations ont lieu. La mentalité prélogique procède ici (comme dans son langage en général) d'une façon concrète. Elle a recours à la représentation des mouvements qui ajoutent ou enlèvent des unités à l'ensemble primitif. Elle possède ainsi un instrument infiniment moins puissant et plus compliqué que les nombres abstraits, mais qui lui permet les opérations simples. Elle associe une suite réglée d'avance de mouvements et de parties du corps liées à ces mouvements, à des totalités successives, de manière à retrouver chacune de celles-ci, si elle en a besoin, en reprenant la série depuis le commencement. Soit à fixer le jour où un grand nombre de tribus devront se trouver réunies pour la célébration en commun de certaines cérémonies : ce sera dans plusieurs mois, parce qu'il faut beaucoup de temps pour avertir tous les intéressés, et pour que tous puissent se rendre à l'endroit convenu. Comment les Australiens s'y prennent-ils ? « Le résultat pourrait être obtenu en comptant les étapes du voyage à faire, ou le nombre des lunes. Si le nombre à compter était grand, on avait recours aux différentes parties du corps, dont chacune avait son nom, et une position convenue dans cette méthode d'énumération. Tant de parties du corps ainsi énumérées, à partir du petit doigt d'une main, voulaient dire tant d'étapes, ou de jours, ou de mois, selon les circonstances. » (On parcourt d'abord un côté du corps, puis l'autre s'il est nécessaire.) M. Howitt fait observer, avec raison, que « cette méthode enlève définitivement toute valeur à l'opinion selon laquelle le

¹ *An account of the Abipones, II, 170.*

² *Ibid., II, 115-156.*

³ Pareillement, des tribus australiennes, qui ne possèdent pas de noms de nombre au delà de trois, déclinent et conjuguent au singulier, duel, triel, et pluriel.

⁴ DOBRIZHOFFER, *An account of the Abipones, p. II, 171-172.*

défaut de noms de nombre dans les langues des tribus australiennes proviendrait d'une impuissance à concevoir aucun nombre au-dessus de 2, 3, ou 4 »¹.

D'où provient ce défaut, en effet, sinon des habitudes propres à la mentalité prélogique ? En fait, presque partout où se rencontre cette pauvreté de noms de nombre - pauvreté qui tient, selon nous, à ce que le nombre ne se différencie pas de ce qui est nommé - nous trouvons aussi les procédés de la numération concrète. Dans les îles Murray (détroit de Torrès), les seuls nombres des indigènes sont *netat* = 1 et *neis* = 2. Au-dessus, ils procèdent par reduplication, par exemple *neis netat* = 2, 1 = 3 ; *neis neis* = 2, 2 = 4, etc., ou en se rapportant à quelque partie du corps. Par cette dernière méthode ils peuvent compter jusqu'à 31. On commence par le petit doigt de la main gauche, puis on passe par les doigts, le poignet, le coude, l'aisselle, l'épaule, le creux au-dessus de la clavicule, le thorax, ensuite dans l'ordre inverse le long du bras droit, pour finir par le petit doigt de la main droite². Le Dr Wyatt Gill dit : « Au-dessus de dix, les insulaires du détroit de Torrès comptent visuellement (terme frappant, qui fait songer aux langues des sociétés inférieures, où l'expression verbale semble un décalque des images visuelles et motrices) de la façon suivante : on touche les doigts un à un, puis le poignet, le coude et l'épaule du côté droit du corps, puis le sternum, ensuite les articulations du côté gauche, sans oublier les doigts de la main gauche. On obtient ainsi 17. Si cela ne suffit pas, on ajoute les doigts de pied, la cheville, le genou et les hanches (à gauche et à droite). On obtient ainsi 16 de plus, donc 33 en tout. Au delà de ce nombre, on s'aide d'un paquet de petits bâtons³. »

M. Haddon a très bien vu qu'il n'y a là ni noms de nombre, ni nombres proprement dits. Il s'agit d'un procédé, d'un aide-mémoire, pour retrouver au besoin une totalité donnée. « Il y avait, dit-il, une autre manière de compter en commençant par le petit doigt de la main gauche, en continuant par le quatrième, celui du milieu, l'index, le pouce, le poignet, l'articulation de l'épaule, l'épaule, le sein gauche, le sternum, le sein droit, et en finissant par le petit doigt de la main droite (19 en tout). Les noms sont simplement ceux des parties du corps, et ne sont pas des noms de nombre. A mon avis, ce système n'a pu être employé que comme un secours pour compter, de même qu'on se sert d'une corde à nœuds, et non comme une série de nombres véritables. L'articulation du coude (*kudu*) peut être 7, au 13 ; et je n'ai pas pu découvrir si *kudu* désignait réellement l'un ou l'autre de ces nombres : seulement, dans une question d'affaires, un homme se rappellera jusqu'à quel point de sa personne un nombre d'objets était allé, et en recommençant par son petit doigt gauche, il retrouvera le nombre cherché.⁴ »

De même, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, on trouve, l'énumération suivante, qui sert à compter :

monou (petit doigt de la main gauche);
reere (doigt suivant) ;
 kaupu (doigt du milieu) *moreere* (index);
aira (pouce) ;

¹ Australian message sticks and messengers, J.A.I., XVIII, pp. 317-319.

² HUNT, Murray islands, Torres Straits, J.A.I., XXVIII, p. 13.

³ HADDON, The west tribes of Torres Straits, J.A.I., XIX, pp. 305-306.

⁴ The west tribes of Torres Straits, J.A.I., XIX, p. 305.

ankora (poignet) ;
mirika mako (entre le poignet et le coude) ;
na (coude) ; *ara* (épaule) *ano* (cou) ;
ame (sein gauche) ;
unkari (poitrine) ;
amenekai (sein droit) ;
ano (côté droit du cou), etc. ¹.

On remarquera que le même mot ano (cou, côté droit ou gauche) sert à la fois pour 10 et pour 14, ce qui serait évidemment impossible, s'il s'agissait ici de nombres et de noms de nombre. Mais l'ambiguïté ne se produit pas, parce que ce qui est nommé, ce sont les parties du corps, dans un ordre fixe qui ne permet pas de confusion.

L'expédition scientifique anglaise au détroit de Torrès a, recueilli un certain nombre de faits qui confirment tout à fait les précédents. Nous en citerons seulement quelques-uns. A Mabuiag, « on compte ordinairement sur les doigts, en commençant par le petit doigt de la main gauche ». On avait aussi une manière de compter sur le corps en commençant par le petit doigt de la main gauche.

1. *kutadimur* (doigt du bout) ;
2. *kutadimur gurunguzinga* (ce qui suit le doigt du bout) ;
3. *il get* (doigt du milieu) ;
4. *klak-nitui-get* (index) (doigt qui jette la lance)
5. *kabaget* (doigt de l'aviron) pouce
6. *perla ou tiap* (poignet)
7. *kudu* (coude) ;
8. *zugu kwuick* (épaule)
9. *susu madu* (poitrine, sternum)
10. *kosa-dadir* (sein droit) ;
11. *wadogam susu madu* (autre côté poitrine, sternum) et ainsi de suite, en ordre inverse, chaque terme étant précédé de *wadogam* (autre côté) et la série se terminant au, petit doigt de la main droite... Les noms sont simplement ceux des parties du corps, et non pas des noms de nombre ².

Mamus, un indigène de Murray islands comptait de la façon suivante :

1. *kebi ke* : petit doigt
2. *kebi ke neis* : petit doigt deux
3. *eip ke* : doigt du milieu ;
4. *baur ke* : doigt de la lance (index)
5. *au ke* : gros doigt (pouce) ;
6. *kebi kokne* : poignet ;
7. *kebi kokne sor* : dos du poignet
8. *au kokne* : gros os (partie interne du coude)
9. *au kokne sor* : (partie externe du coude)

¹ J. CHALMERS, Maipua and Namau numerals, J.A.I., XXVII, p. 141.

² *The Cambridge Expedition to Torres Straits, III, p. 47.*

10. *tugar* : *épaule* ;
11. *kenani* : *aisselle*
12. *gilid* : *creux de la clavicule*
13. *nano* : *sein gauche*
14. *kopor* : *nombril*.
15. *nerkep* : *haut de la poitrine*
16. *op nerkep* *gorge*
17. *nerut nano* *l'autre sein*
18. *nerut gilid*
19. *nerut kenani*, etc., jusqu'à 29 : *kebi ke nerute* : *autre petit doigt* ¹.

De même, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, la numération parcourt certaines parties du corps, un peu différentes des précédentes, mais en redescendant aussi du côté droit après avoir commencé par le gauche (Eleva district).

1. *haruapu*
2. *urahoka*
3. *iroihu* ;
4. *hari* : *index*
5. *hui* : *pouce* ;
6. *aukava* : *poignet*
7. *lame* : *avant-bras*
8. *ari* : *coude* ;
9. *kae* : *partie supérieure du bras*
10. *horu* : *épaule*
11. *karave cou*
12. *avako* *oreille*
13. *ubuhæ* : *oeil* ;
14. *overa* : *nez* ;
15. *ubwauka* : *oeil (droit)* ;
16. *avako kai* : *oreille (autre)*
17. *karave haukai* : *cou (autre)*
18. *horu kai*, etc., jusqu'à 27 : *ukai haruqpu*. (Depuis le nombre 15, les suffixes *kai*, *ukai*, *haukai*, veulent probablement dire autre, ou second ².)

Voici enfin un dernier exemple, pris dans une langue papoue du Nord-Est de la Nouvelle-Guinée britannique. « Selon sir W. Mac Gregor, la coutume de compter sur le corps se rencontre dans tous les villages d'en bas sur la rivière Musa. On commence par le petit doigt de la main droite, on emploie les doigts de ce côté, puis le poignet, le coude, l'épaule, l'oreille et l'œil de ce côté, de là on passe à l'œil gauche, etc., et on redescend jusqu'au petit doigt de la main gauche. Beaucoup d'indigènes s'embrouillent en comptant quand ils arrivent à la figure.

¹ *The Cambridge Expedition to Torres Straits, III, pp. 85-87.*

² *The Cambridge Expedition to Torres Straits, III, p. 323.*

1. *anusi* petit doigt de la main droite
 2 | | annulaire || de la main droite.
 3 | *doro:* | medius
 4 | | index
 5. *ubei* : pouce de la main droite
 6. *lama* poignet droit ;
 7. *unubo* coude droit;
 8. *visa* : épaule droite ;
 9. *denoro* : oreille droite
 10. *diti* oeil droit ;
 11. *diti* œil gauche
 12. *medo* : nez ;
 13. *bee* : bouche
 14. *denoro* : oreille gauche
 15. *visa* : épaule ;
 16. *unubo* : coude
 17. *lama* poignet;
 18. *ubei* pouce ;
 19 | | index ||
 20 | *doro:* | medius || de la main gauche.
 21 | | annulaire
 22. *anusi* : petit doigt de la main gauche¹. »

On voit ici, de la façon la plus nette, que les termes employés ne sont pas des noms de nombre. Comment le même nom *doro* pourrait-il servir à la fois pour 2, 3, 4 et pour 19, 20, 21, s'il n'était déterminé par le geste qui, au même moment, désigne un des doigts de la main droite (index, médium ou annulaire), ou un de ces mêmes doigts de la main gauche ?

Ce procédé peut permettre de s'élever à des nombres assez considérables, lorsque les parties du corps énumérées dans un certain ordre sont elles-mêmes associées à d'autres objets, plus maniables. Voici un exemple recueilli chez les Dayaks de Bornéo. Il s'agit d'aller faire savoir à un certain nombre de villages, qui s'étaient insurgés, puis soumis, le montant des amendes qu'ils auront à payer. Comment le messager indigène s'y prendra-t-il ? « Il apporta quelques feuilles sèches, qu'il sépara en morceaux ; mais je les lui changeai pour du papier, plus commode. Il disposa les morceaux un à un sur une table, et se servit en même temps de ses doigts pour compter, jusqu'à dix; il mit alors son pied sur la table, et en compta chaque doigt, en même temps qu'un bout de papier, correspondant au nom d'un village, avec le nom de son chef, le nombre de ses guerriers et le montant de l'amende. Quand il eut épuisé les doigts de pieds, il revint à ceux des mains. A la fin de ma liste, il y avait quarante-cinq morceaux de papier, arrangés sur la table. Il me demanda alors de répéter à nouveau mon message, ce que je fis, pendant que lui-même parcourait ses morceaux de papier, et ses doigts des pieds et des mains, comme auparavant. « Voilà, dit-il, nos lettres à nous ; vous autres blancs, vous ne lisez pas comme nous. » Tard dans la

¹ The Cambridge Expedition la Torres Straits, III, p. 364.

soirée, il répéta le tout correctement, en mettant le doigt sur chaque bout de papier successivement, et il dit : « Allons, si je m'en souviens demain matin, tout ira bien ; laissons ces papiers sur la table », après quoi il les mêla, et il en fit un tas. Aussitôt levés le lendemain matin, lui et moi nous étions à cette table ; il rangea les bouts de papier dans l'ordre où ils étaient la veille, et répéta tous les détails avec une parfaite exactitude. Pendant près (t'un mois, allant de village en village, loin dans l'intérieur, il n'oublia jamais les différentes sommes, etc. ¹. » La substitution des morceaux de papier aux doigts des mains et des pieds est particulièrement remarquable : elle nous fait voir un cas tout à fait net de l'abstraction encore très concrète qui est familière à la pensée prélogique.

Pareillement, les insulaires du détroit de Torrès, qui ont fort peu de noms de nombre, ont l'habitude d'acquérir leurs canots en les louant pour trois ans, à la fin desquels ils doivent les avoir payés. Ce procédé suppose une comptabilité assez compliquée et une sorte de calcul ². Même les Australiens qui n'ont pas de nom de nombre au delà de ,deux, trouvent moyen de faire des additions. « L'indigène Pitta-Pitta n'a de mots que pour les deux premiers nombres seulement... Au delà de quatre, il dira en général « beaucoup, une foule ». Mais il a certainement la conception visuelle (expression qui coïncide avec celle de M. Haddon, citée plus haut) de nombres plus élevés. J'en ai eu souvent la preuve effective, en lui demandant de compter combien de doigts il a aux mains et aux pieds, et en lui disant d'en marquer le nombre sur le sable. Il commence avec la main ouverte, et il en abaisse les doigts deux par deux ; pour chaque couple, il fait une double marque sur le sable... Ces marques sont parallèles les unes aux autres, et quand le compte est achevé il dit pakoola (deux), pour chaque couple. Cette méthode est en usage dans tout le district, et elle est souvent employée par les anciens de la, tribu *pour savoir le nombre des personnes présentes dans le camp* ³. »

Souvent les observateurs, sans décrire la numération concrète avec autant de précision que les précédents, nous permettent cependant de l'apercevoir à travers ce qu'ils nous rapportent. Ainsi le Révérend James Chalmers nous dit que chez les Bugilai (Nouvelle-Guinée anglaise), il a trouvé les noms de nombre suivants :

- 1 = *Tarangesa* (petit doigt de la main gauche)
- 2 = *Meta kina* (doigt suivant) ;
- 3 = *Guigimeta kina* (doigt du milieu)
- 4 = *Topea* (index) ;
- 5 = *Manda* (pouce)
- 6 = *Gaben* (poignet)
- 7 = *Trankgimbe* (coude)
- 8 = *Podai* (épaule) ;
- 9 = *Ngama* (sein gauche)
- 10 = *Dala* (sein droit) ⁴.

¹ Brooke, *Ten years in Sarawak*, I, pp. 139-40.

² HADDON, The west tribes of Torres Straits, J.A.I., XIX, pp. 316-342.

³ W. E. ROTH, *Ethnological Studies among the N. W. central Queensland aborigines*, n° 36. -Les italiques sont de moi.

⁴ Maipua and Namau numerals, J.A.I., XXVII, p. 139.

Il est permis de penser, d'après les faits cités tout à l'heure, qu'une observation plus approfondie aurait montré que ce sont là des noms de parties du corps servant à la numération concrète, plutôt que des noms de nombre. Cette numération peut d'ailleurs devenir insensiblement demi-abstraite, demi-concrète, au fur et à mesure que les noms, surtout les cinq premiers, éveillent moins fortement dans l'esprit la représentation des parties du corps et plus fortement l'idée d'un certain nombre, qui tend à s'en séparer pour devenir applicable à des objets quelconques. Cependant rien ne prouve que les noms de nombre se forment ainsi. Le contraire paraît même être la règle pour les nombres un et deux.

Dans les tribus occidentales du détroit de Torrès, M. Haddon trouve 1 = *urapun*, 2 = *okosa*, 3 = *okosa urapun*, 4 = *okosa okosa*, 5 = *okosa okosa urapun*, 6 = = *okosa, okosa, okosa*. Au delà, les indigènes disent en général *ras* (une foule)... « J'ai aussi relevé à Muralug 5 = *nabiget*, 10 = *nabiget, nabeget*, 15 = *nabikoku*, 20 = = *nabikoku nabikoku*. *Gel* veut dire « main », *koku* veut dire « pieds ». » Mais M. Haddon ajoute « On ne saurait dire que *nabiget* soit le nom du nombre 5 il veut dire seulement qu'il y a autant d'objets en question, qu'il y a de doigts dans la main ¹. » En d'autres termes, le nombre n'est pas encore abstrait.

Aux îles Andaman, malgré la richesse extrême de la langue, les noms de nombre sont uniquement 1 et 2. Trois veut dire « un de plus », 4 « quelques-uns de plus », 5 « tous », et là s'arrête leur arithmétique. Pourtant, dans quelques groupes, on arrive à 6, 7 et peut-être même à 10 à l'aide du nez et des doigts. Pour commencer, on frappe le nez avec le petit doigt de l'une ou l'autre main, et l'on compte « 1 » ; avec le doigt suivant, « 2 » ; et ainsi de suite jusqu'à 5, chaque coup successif étant accompagné du mot *anka* (et ceci). Puis on continue avec la seconde main ; après quoi les deux mains sont jointes pour signifier 5 + 5, le compte étant clos par le mot *ardura* (tous). Mais peu d'indigènes vont jusque-là, et l'opération ne peut en général dépasser 6 ou 7 ².

Souvent les noms de nombre proprement dits, quand il est possible de remonter à leur sens originel, révèlent l'existence d'une numération concrète, analogue, sinon identique, à celle dont nous avons vu les exemples. Mais, au lieu de parcourir les différentes parties de la Moitié Supérieure du corps, d'un mouvement ascendant, pour redescendre parallèlement de l'autre côté, cette numération concrète s'attache aux mouvements faits par les doigts pendant que l'on compte. Ainsi s'engendrent des concepts que Cushing a appelés, d'un nom très heureux, « manuels », et dont il a fait une étude originale et approfondie, on peut même dire expérimentale, puisque l'un des procédés essentiels de sa méthode consistait à retrouver les états psychologiques des primitifs en s'astreignant à accomplir exactement les mêmes séries de mouvements qu'eux. Voici les « concepts manuels » qui servent à la numération, chez les Zuñis, pour les premiers nombres :

- 1 = *töpinte* (pris pour commencer).
- 2 = *kwilli* (levé avec le précédent).
- 3 = *ha'i* (le doigt qui divise également).
- 4 = *awite* (tous les doigts levés excepté un).
- 5 = *opte* (l'entaillé).

¹ The west tribes of Torres Straits, J.A.I., XIX, pp. 303-305.

² PORTLAND, The languages of the South Andaman tribes, J.A.I., XXIX, pp. 182-183.

- 6 = *topalik'ya* (un autre ajouté à ce qui est déjà compté).
 7 = *kwillik'ya* (deux amenés et levés avec le reste).
 8 = *hailik'ya* (trois amenés et levés avec le reste).
 9 = *tenalik'ya* (tous excepté un levés avec le reste).
 10 = *ästem'thila* (tous les doigts).
 11 = *ästem'th la topayä'thl' tona* (tous les doigts et un en plus levé), etc. ¹.

Des systèmes analogues de « concepts manuels » sont cités par M. Conant, dans son ouvrage intitulé *The Number Concept*. En voici un dernier exemple, recueilli chez les Indiens Lengua du Chaco, au Paraguay :

Thlama = 1 et *anit* = 2 semblent être des mots-racines les autres semblent dépendre de ceux-là et des mains

3	=	antanthlama	(composé de 1 et 2).
4	...		les deux côtés pareils.
5	...		une main.
6	...		arrivé à l'autre main, un.
7	...		arrivé à l'autre main, deux.
...			
10	...		fini, les deux mains.
11	...		arrivé au pied, un.
...			
16	...	arrivé à l'autre Pied, Un	
...			
20	...	fini, les pieds.	

Au delà, on dit « beaucoup », et s'il s'agit d'un nombre très élevé, on fait appel aux « cheveux de la tête » ². Mais il faut observer que les cas diffèrent, selon le point de développement où les sociétés sont parvenues. Les Zuñis comptent au moins jusqu'à mille, et il n'est pas douteux qu'ils ne possèdent de véritables noms de nombre, bien que la numération concrète de jadis transparaisse encore sous ces noms. Au contraire, les Indiens du Chaco paraguayien semblent bien, comme les Australiens, employer une suite fixe de termes concrets, où les nombres sont impliqués, mais d'où ils ne sont pas différenciés.

¹ American Anthropologist, 1892, p. 289.

² HAWTREY, The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, J.A.I., XXXI, p. 296.

II

II. Le nombre ne se sépare pas d'abord des objets nombrés, - Parfois les séries de noms de nombre varient comme les classes d'objets à compter. - Les explétifs (*classifiers*) - Un même mot peut désigner successivement plusieurs nombres

[Retour à la table des matières](#)

On admet en général, sans examen, et comme une chose naturelle, que la numération part de l'unité, et que les différents nombres se forment par l'addition successive de l'unité à chaque nombre précédent. C'est là en effet le procédé le plus simple, celui qui s'impose à la pensée logique quand elle prend conscience de son opération.

Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum.

Mais la mentalité prélogique, qui ne dispose point de concepts abstraits, ne procède pas ainsi. Pour elle, le nombre ne se sépare pas nettement des objets nombrés. Ce qu'elle exprime dans le langage, ce ne sont pas les nombres proprement dits, ce, sont des « ensembles-nombres », dont elle n'a pas isolé préalablement les unités. Pour se représenter la série arithmétique des nombres entiers, dans leur succession régulière, à partir de l'unité, il faudrait qu'elle eût détaché le nombre de ce dont il est le nombre. C'est précisément ce qu'elle ne fait pas. Elle se représente au contraire des collections d'êtres ou d'objets, qui lui sont familières à la fois par leur nature et par leur nombre, celui-ci étant senti et perçu, mais non abstraitement conçu.

Ainsi, M. Haddon dit des indigènes des tribus occidentales du détroit de Torrès : « J'ai noté une tendance marquée à compter par groupes de deux ou par couples ¹. » Et M. Codrington : « A l'île du due d'York, on compte par couples, et l'on donne aux couples des noms différents suivant le nombre qu'il y en a. La manière polynésienne était d'employer les nombres en sous-entendant qu'il s'agissait de tant de couples, et non de tant d'objets. *Hokorua* (20) voulait dire 40. » Encore, dans cet exemple, pourrait-on admettre que les indigènes partent de l'unité deux, en la prenant par convention, pour égale à un. Mais M. Codrington ajoute : « A Fiji et dans les îles Salomon, il y a des noms collectifs désignant des dizaines de choses choisies très arbitrairement : ni le nombre ni le nom de la chose ne sont exprimés. (C'est là ce que nous appelions tout à l'heure des « ensembles-nombres » parfaitement définis quoique indifférenciés.) « Ainsi, à Florida, *na kua* veut dire dix oeufs ; *na banara*, dix paniers de nourriture... A Fiji, *bola* veut dire cent canots ; *koro*, cent noix de coco, et *salavo*, mille noix de coco... A Fiji encore, quatre canots en marche se disent *a waqa saqai va*, de *qai*, courir. A Mota, deux canots allant ensemble à la voile se disent *aka peperua* (papillons deux canots), à cause de l'aspect des deux voiles, etc. ². »

Comme ces « ensembles-nombres » peuvent être indéfiniment variés, la mentalité prélogique se trouvera en possession d'un très petit nombre de noms de nombre proprement dits, et d'une multiplicité parfois surprenante de termes où un nombre est

¹ The west tribes of Torres Straits, J.A.I., XIX, pp. 303-305.

² *Melanesian languages*, pp. 211-212.

impliqué. Ainsi, dans les langues mélanésiennes, « lorsque des personnes ou des choses sont comptées dans des circonstances particulières, on ne fait pas usage simplement d'un nombre, mais celui-ci est impliqué dans un terme qui décrit plus ou moins ces circonstances. Si l'on parle de 10 hommes en compagnie les uns des autres, ce ne sera pas *o tanun sanaval*, mais *o tanun put sanaval*, *pul* voulant dire « ensemble » ; dix hommes dans un canot seront *tanun sage sanaval*, etc. » ¹.

En ce sens, nous avons une observation caractéristique faite sur des indigènes de la Nouvelle-Poméranie. « Compter au-dessus de 10 leur coûtait plus de peine qu'à nos jeunes enfants le fameux « une fois 1 est 1 ». Ils ne se servaient pas de leurs orteils. Après bien des tentatives, il se découvrit qu'ils ne font pas de différence entre 12 et 20 ; l'un et l'autre se disent *sanaul tua*, aussi bien 10 + 2 que 10 x 2. Il est évident qu'ils n'éprouvent pas le besoin de distinguer dans le langage, parce qu'ils ne comptent jamais abstraitement, et ne se servent que de nombres accompagnés de substantifs (ensembles-nombres) : par exemple, 12 noix de coco, 20 tubercules de taro, un tas de 10 servant d'unité dans ce dernier cas. Alors on voit bien s'il s'agit de dix noix de coco plus deux, ou bien de deux tas de dix ². »

Très souvent, des noms différents sont donnés à des ensembles composés d'objets différents, bien qu'en même nombre. Les langues paraîtront alors posséder des listes multiples de noms de nombre : mais il faut prendre garde que le nombre n'y est pas complètement différencié.

	Pour compter en général	Objets plats	Objets ronds	Hommes	Objets longs	Canots	Mesures
1	gyak	gak	g'erel	k'al	k'awutskan	k'amaet	k'al
2	t'epqat	t'epqat	goupel	t'epqadal	gaopskan	g'alpèeltk	gulbel
3	guant	guant,	gutle	gulal	galtskan	galtskantk	guleont
4	tqalpq	tqalpq	tqalpq	tqalpqdal	tqaapskan	tqalpqsk	tqalpqalont
5	kctoñc	kctōnc	kctoñc	kcenecal	k'etœntskan	kctoōnsk	kctonsilont
6	k'alt	k'alt	k'alt	k'aldal	k'aoltskan	k'altk	k'aldelont
7	t'epqalt	t'epqalt	t'epqalt	t'epqaldal	t'epqaltskan	t'epqaltk	t'epqaldelont
8	guandalt	yuktalt	yuktalt	yuktleadal	ok'tlaedskan	yuktaltk	yuktaldelont
9	kctemac	kctemac	kctemac	kctemacal	kctemaetskan	kctemack	kctemasilont
10	gy'ap	gy'ap	kpèel	kp'al	kpèétskan	gy'apsk	Kpeont

M. Conant, dans son utile ouvrage, a réuni un grand nombre de faits de ce genre : j'en citerai seulement quelques-uns.

Dans la langue Carrier, un des dialectes Dènè du Canada occidental, le mot *tha* veut dire 3 choses ; *thane*, 3 personnes ; *that*, 3 fois ; *thatoen*, en 3 endroits - *thauh*,

¹ *Ibid.*, pp. 304-305.

² Dr STEPHAN, Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neu-Pommern, Globus, 1905, LXXXVIII, p. 206.

de 3 manières; *thailtoh*, les 3 choses ensemble; *thoeltoh*, les 3 personnes ensemble ; *thahultoh*, les 3 fois considérées ensemble ¹. Dans la langue tsimshienne de la Colombie britannique, on trouve sept séries distinctes de nombres employées pour compter des classes différentes d'objets. La première sert à compter quand il ne s'agit pas d'objets définis, la seconde pour les objets plats et pour les animaux, la troisième pour les objets ronds et les divisions du temps, la quatrième pour les hommes, la cinquième pour les objets longs, les nombres étant combinés avec le *mot kan* (arbre) ; la sixième pour les canots, et la septième pour les mesures. Cette dernière semble comprendre le mot *anon* (main). M. Boas donne le tableau des dix premiers nombres dans les sept classes (voir page 222).

On remarquera que la première classe, celle des mots qui servent à compter « en général » est à peu près identique à la seconde, exception faite d'une légère différence pour 1 et pour 8. Il est donc permis de penser que la première classe ne s'est pas constituée en même temps que les autres, ni indépendamment d'elles, mais, au contraire, qu'il y a eu des noms de nombre spéciaux pour telle ou telle catégorie d'objets avant qu'il y en eût. pour compter simplement. Cela est confirmé par l'examen des langues voisines en Colombie britannique. Le nombre des séries de noms de nombres peut y être presque « illimité ». En voici « quelques-unes » dans le dialecte Heiltsuk.

Objet numbré	1	2	3
Être animé	menok	maalok	yutuk
Être rond	menskam	masem	yutqsem
Être long	ments'ak	mats'ak	yututs'ak
Être plat	menaqa	matlqsa	yutqsa
Jour	op'enequIs	matlp'enequIs	yutqp'enequIs
Brasse	op'enkh	matlp'enkh	yutqp'enkh
Réuni	-	matloutl	yutoutl
Groupe	nemtsmots'utl	matltsmots'utl	yutqtsmots'utl
Tasse remplie	menqtlala	matl'aqtlala	yutqtlala
Tasse vide	menqtle	matl'aqtle	yutqtle
Boîte pleine	menskamala	masemala	yutqsemala
Boîte vide	menskam	masem	yutqsem
Canot chargé	mentsake	mats'ake	yututs'ake
Canot avec son équipage	ments'akis	mats'akla	yututs'akla
Ensemble sur la plage.	-	maalis	-
Ensemble dans la maison	-	maalitl	- etc. ²

« Chez les Kwakiutl, outre les suffixes de classe pour les êtres animés, pour les objets ronds, longs, plats, pour les jours, pour les brasses,... les nombres peuvent encore prendre tous les suffixes de noms. Le nombre des classes est illimité. Ce sont

¹ MORICE, *The Déné Langs*, cité par CONANT, *The Number Concept*, p. 86.

² Fr. BOAS, *The N. W. tribes of Canada, Rep. of the British Association for the advancement of sciences, 1890, p. 658.*

simplement des composés des nombres et des suffixes des noms ¹. » Extraordinaire richesse, qui se comprend sans peine quand on se reporte aux caractères généraux de ces langues, fort peu abstraites, et « pictorial » *avant* tout. Il n'est pas surprenant que les noms de nombre ne s'y soient pas isolés.

De là découle encore une particularité de la langue des Micmac (Amérique du Nord), que M. Conant trouve « extrêmement remarquable ». Les nombres, dit-il, y sont de vrais verbes, au lieu d'être des adjectifs, ou, comme il se trouve parfois, des noms. Ils se conjuguent sous toutes les formes diverses de mode, temps, personne et nombre. Par exemple *naiooktaich* veut dire « il y a un » au présent ; *naiooktaichcus*, « il y avait un » à l'imparfait ; et *encoodaichdedou*, « il y aura un » au futur. Les diverses personnes sont marquées par les inflexions suivantes :

<i>Présent</i>		
1re personne	<i>Iahboosee-ek</i>	<i>nous</i> sommes deux.
2e personne	<i>tahboosee-yok</i>	<i>vous</i> êtes deux.
3e personne	<i>tahboo-sijik</i>	<i>ils</i> sont deux.
<i>Imparfait</i>		
1re personne	<i>tahboosee-egup</i>	<i>nous</i> étions deux.
2e personne	<i>tahboosee-yogup</i>	<i>vous</i> étiez deux.
3e personne	<i>tahboosee-sibunik</i>	<i>ils</i> étaient deux.
<i>Futur</i>		
3e personne	<i>tahboosee-dak</i>	<i>ils</i> seront deux, etc.

Il y a aussi une conjugaison négative : ainsi *tahboo-seekw*, « ils ne sont pas deux » ; *mah tahboo-seekw*, « ils ne seront pas deux », et ainsi de suite (*naiookt* signifiant un, et *tahboo* deux) ².

M. Collant interprète ces formes en disant qu'ici les nombres sont des verbes, et se conjuguent. Mais il pourrait dire, non moins justement, que ces verbes sont des nombres, que ce sont des verbes numératifs. Pour nous, sachant que les langues des sociétés inférieures ne s'analysent pas en parties du discours qui correspondent exactement aux nôtres, et qu'il est sans doute préférable d'y considérer des mots « faisant fonction de verbes », mots qui peuvent être, sous d'autres aspects, des noms, des adjectifs, etc., nous dirons simplement que dans le cas présent ce que nous appelons dans nos langues les noms de nombre fait ici « fonction de verbe ».

Les faits de ce genre ne se rencontrent pas seulement dans l'Amérique du Nord. M. Grierson en a recueilli de semblables dans l'Inde. Ainsi, dans le groupe Kuki-Chin de la famille thibéto-birmane, « les nombres sont spécifiés de façon à ne s'appliquer

¹ *Ibid.*, pp. 655-656.

² SCHOOLCRAFT. *Archives of aboriginal knowledge*, V, p. 587, cité par CONANT, *The Number Concept*, p. 160.

qu'à une classe particulière d'objets ». Et M. Grierson rapporte, avec raison, cette particularité à « la tendance de ces langues à spécialiser et à individualiser » 1. Par exemple, dans la langue rāng khôl, le préfixe dar est employé quand on compte de l'argent, le préfixe dong quand on compte des maisons 2. Ces préfixes peuvent aussi varier suivant la forme des objets : « pùm, quand il s'agit d'objets ronds ; pòrr, pour des charges ou des paquets. Ainsi, on dit mai pùm kat (un potiron) ; thing pòrr kat (une charge de bois) 3. » Ou bien, il y a des préfixes spéciaux pour des classes d'objets déterminés. « Ainsi, sak est employé pour compter des êtres humains, gè quand ce sont des êtres inanimés, mǎng pour des animaux, et bol pour des arbres. Ces noms sont préfixés devant les nombres : mǎndè sāk gù (deux hommes). Le préfixe gè est employé aussi quand on compte en général : gè sa, gé gui, gé gitam : 1, 2, 3. Après 20, ces particules se placent entre les dizaines et les unités 4. Dans la langue mikir (famille thibéto-birmane, groupe Nāgā), les préfixes génériques employés avec les nombres sont les suivants

Pour les personnes	<i>hang.</i>
Pour les animaux	<i>jón.</i>
Pour les arbres et les choses debout	<i>rogn.</i>
Pour les maisons	<i>hum.</i>
Pour les objets plats	<i>pàk.</i>
Pour les objets ronds	<i>pùm.</i>
Pour les parties du corps, les anneaux, les bracelets et autres ornements	<i>hông</i>

Enfin, d'après les observations citées par M. Conant, la même multiplicité de termes se retrouve « dans une certaine mesure » chez les Aztèques. Elle est d'un usage courant pour les Japonais, et Crawford a trouvé dans leur langue quatorze classes différentes de nombres « sans en épuiser la liste » 5.

Ces faits se ramènent, selon nous, à la disposition générale de la mentalité des sociétés inférieures. Comme ses abstractions sont toujours plutôt particularisantes que généralisantes, elle forme bien, à un certain degré de son développement, des noms de nombre ; mais ce ne sont pas des noms de nombre *in abstracto*, comme ceux dont nous usons. Ce sont toujours les noms de nombre de certaines classes d'êtres ou d'objets. Ces classes dépendent le plus souvent de la conformation, de l'attitude, de la situation, du mouvement des objets. Or nous avons vu plus haut quelle importance les langues de ces sociétés attachent à tout ce qui exprime les contours, les déplacements et les situations relatives des objets dans l'espace : à tel point que souvent une sorte de superposition serait possible entre le détail de ce qui est rendu par la phrase, le dessin traduisant la même réalité pour les yeux, et la phrase du langage par gestes qui l'exprimerait au moyen de mouvements.

1 *Linguistic survey of India*, III, 3, p. 19.

2 *Ibid.*, III, 3, p. 184.

3 *Ibid.*, III, 3, p. 118.

4 *Ibid.*, III, 2, p. 71.

5 *The Number Concept*, p. 89.

Par là encore s'explique un fait assez fréquent, et étroitement lié aux précédents. Dans un certain nombre de langues, la numération comporte non seulement des noms de nombre (plus ou moins nettement différenciés), mais en outre des termes auxiliaires, explétifs, qui s'ajoutent à certains nombres afin de marquer ou de scander les étapes de la numération. Les auteurs anglais et américains donnent à ces termes le nom de *classeurs* (*classifiers*). « Ces verbes, dit le major Powell, expriment des méthodes pour compter et se rapportent à la forme: c'est-à-dire qu'ils représentent dans chaque cas l'Indien occupé à compter des objets d'une forme particulière et les rangeant en groupes de dix ¹. » M. Boas en a recueilli beaucoup d'exemples dans les langues de la Colombie britannique. Ils montrent bien comment ces auxiliaires ont pour fonction de rendre visibles, pour ainsi dire, les stades successifs de l'opération arithmétique. « Ces auxiliaires, dit encore Powell, signifient *placer*. Mais dans les langues indiennes nous ne saurions trouver un mot aussi hautement différencié que *placer*. Nous trouvons une série de mots avec des verbes et des adverbes indifférenciés signifiant *placer d'une certaine manière* ; par exemple, : je place sur, je place le long de, je me tiens debout, je me tiens près de, etc. »

Ces auxiliaires sont ainsi doublement particularisés d'abord en ce qui touche les mouvements exécutés par le sujet qui compte, et ensuite en ce qui touche la forme des objets comptés. « Les verbes qui servent de classeurs (dans la langue klamath) diffèrent suivant la forme des 'objets à compter ². » Et M. Gatschet ajoute : « Le fait que les unités de 1 à 9 ne sont pas accompagnées de ces termes doit s'expliquer par une particularité de la manière de compter des Indiens... Les dix premiers objets comptés (poissons, paniers, flèches, etc.), étaient déposés sur le sol en une pile, ou en une rangée, et c'est avec le onzième qu'une nouvelle pile ou une nouvelle rangée commençait.

« En outre, ces auxiliaires *ne sont employés ni pour dix, ni pour les multiples de dix*. Ces suffixes ont pour objet de classer l'unité ou les unités qui suivent la dizaine, non la dizaine elle-même. Ce détail met en lumière leur origine et la raison de leur emploi. Même, le nombre qui suit immédiatement la dizaine (11, 31, 71, 151, etc.) est parfois accompagné par d'autres classeurs que les nombres 32 à 39, 72 à 79, etc. ; parce que dans le premier cas il s'applique à un seul objet, tandis que dans les autres il se rapporte à une pluralité. Quand je dis 21 fruits - *láp ni la unepanta nã'sh lultsh Iíkla* - cela signifie littéralement : au-dessus des 20 fruits, j'en place un au sommet. Quand je dis 26 fruits - *lápéna la unepanta na'dshkshapta lutish péula* - je fais entendre : au-dessus de deux fois 10 fruits, 6 je place au sommet. (*Likla* et *péula* ne se disent l'un et l'autre que d'objets de forme ronde). Mais les 20 fruits antérieurement comptés ne sont pas rappelés par le classeur, qui ne se rapporte qu'aux unités mentionnées par le nombre. Le verbe classeur peut être rendu par le terme indéfini « compté, nommé » ; devant lui un pronom est omis, par ellipse ; mais non pas devant ses participes *liklatko*, *péulatko*. La forme verbale simple, absolue ou distributive, est employée quand celui qui parle ou une autre personne est en train de compter les objets ; le participe passé *placé* aux cas directs ou obliques, dans ses formes absolue ou distributive, est employé quand les objets ont été comptés antérieurement, et qu'on en rappelle le nombre. » Il est bon d'ajouter que ces auxiliaires ne sont pas toujours employés correctement par les Indiens, et sont souvent omis par eux. Ils semblent s'apercevoir, dit M. Gatschet, que c'est « une addition superflue et encombrante ».

¹ The evolution of language, E. B. Rep., I, p. XXI.

² GATSCHE, *The klamath language*, p. 534.

Mais ce n'est pas une addition. Bien n'autorise à penser que la mentalité prélogique ait dû procéder plus économiquement pour compter que pour exprimer dans le langage les ensembles de représentations. La numération offre simplement le même caractère d'extrême spécialisation et de description « pictoriale » que nous avons constaté dans la structure générale des langues des sociétés inférieures.

M. Codrington a étudié avec grand soin la numération dans les langues mélanésiennes. J'ai essayé d'interpréter plus haut un certain nombre de faits qu'il a recueillis. J'appellerai ici l'attention sur le suivant : un même terme peut désigner, successivement, des nombres différents. M. Codrington a en vue ce qu'on peut appeler le nombre-limite, celui où s'arrête la numération. « Un mot, dit-il, qui par lui-même, bien que nous ne puissions pas remonter à son sens primitif, est employé pour signifier la fin de la numération, s'élève naturellement, au fur et à mesure que cette numération fait des progrès, et il désigne un nombre plus grand que celui qu'il exprimait d'abord. Ainsi à Savo, *tale on sale* veut dire 10, et, dans les îles du détroit de Torrès, 100 : le mot est le même sans aucun doute. De même que *tini* peut avoir voulu dire 3, terme extrême de la numération à Mengone, et s'être élevé à signifier 10 à Fiji, et même 10.000 en langue maorie, ainsi *tale* peut avoir représenté la fin de la numération quand on ne comptait pas au delà de 10, et avoir gardé le sens de 10 à Savo, tandis que les progrès de la numération l'ont fait monter jusqu'à 100 dans les îles du détroit de Torrès. « Beaucoup » signifie davantage pour une génération plus récente. Le mot *gapra* (Lakona) 10 ne veut dire que « beaucoup »; *tar*, qui dans quelques langues signifie vaguement « beaucoup », veut dire 10 dans une autre, et 1.000 dans plusieurs autres ¹. »

Évidemment, dans sa forme originelle, ce nombre-limite n'est pas un nombre, et le mot qui l'exprime n'est pas non plus un nom de nombre. C'est un terme qui contient la représentation plus ou moins vague d'un groupe d'objets dépassant les « ensembles-nombres » dont on a l'intuition précise et familière. Mais au fur et à mesure que la numération fait des progrès, ce terme devient un nombre, et un nombre de plus en plus élevé. Quand la numération se fait enfin au moyen de nombres abstraits, tels que les nôtres, la série des nombres est conçue comme indéfinie, et ce terme-limite disparaît. Le nombre s'est entièrement différencié d'avec les choses nombrées. Les opérations de la pensée logique se sont substituées aux procédés de la mentalité prélogique.

III

III. Il n'y a pas à chercher sur quelle base là primitifs établissent leurs systèmes de numération, ni s'il existe une base naturelle. - Le système de numération dépend des représentations collectives du groupe social et des participations que ces représentations impliquent

[Retour à la table des matières](#)

De tout ce qui précède résulte, semble-t-il, une transformation des problèmes traditionnels, et une méthode nouvelle pour les traiter. M. Conant, par exemple, après avoir réuni les noms de nombre en usage dans une multitude de sociétés des diffé-

¹ CODRINGTON, *Melanesian languages*, p. 249.

rentes parties du monde, se demande d'où provient l'extrême diversité que présentent les modes de numération. Où ont été prises les bases des systèmes en usage, si différentes les unes des autres ? Comment se fait-il que la base quinaire, la plus naturelle, suggérée et même imposée, croirait-on, à l'homme dès qu'il se met à compter, n'ait pas été universellement adoptée ? Comment expliquer qu'il se trouve tant de systèmes binaires, quaternaires, vigésimaux, mixtes, irréguliers ? En comptant sur ses doigts, l'homme n'était-il pas conduit inévitablement à la base 5 ? M. Conant se trouve surtout embarrassé par la base 4, qui se rencontre assez souvent. Il lui semble incroyable que des hommes capables de compter jusqu'à cinq (à l'aide de leurs doigts), et au delà de cinq, soient redescendus à quatre pour en faire la base de leur système de nombres. Il y a là une énigme, dont il ne se flatte pas d'avoir deviné le mot.

Mais c'est une énigme artificielle. On suppose, en la formulant, que des esprits individuels, semblables aux nôtres, c'est-à-dire ayant les mêmes habitudes mentales, et familiers avec les mêmes opérations logiques, se sont fait un système de nombres en vue de ces opérations, et qu'ils ont dû choisir pour ce système la base la plus conforme à leur expérience. Or cette supposition est gratuite. En fait, les numérations, comme les langues dont on ne doit pas les séparer, sont des phénomènes sociaux, qui dépendent de la mentalité collective. Dans chaque société, cette mentalité est étroitement solidaire du type de cette société et de ses institutions. Dans les sociétés inférieures, la mentalité est mystique et prélogique : elle s'exprime par des langues où les concepts abstraits, du genre de ceux que nous employons, n'apparaissent presque jamais. Ces langues ne possèdent pas non plus de noms de nombre proprement dits - ou presque pas. Elles emploient des mots « faisant fonction de nombres », ou bien elles ont recours à des « ensembles-nombres », représentations concrètes où le nombre est encore indifférencié. Bref, si paradoxale que cette conclusion puisse paraître, il est pourtant vrai que, dans les sociétés inférieures, l'homme a compté, pendant de longs siècles, avant d'avoir des nombres,

S'il en est ainsi, comment considérer une certaine base d'un système de numération comme plus « naturelle » qu'une autre ? Chaque base adoptée en fait a sa raison dans les représentations collectives du groupe social où nous la constatons. Au degré le plus bas que nous puissions observer, là où la numération est presque purement concrète, il n'y a pas de base du tout, ni de système de numération. La succession de mouvements qui va du petit doigt de la main gauche au petit doigt de la main droite, en parcourant successivement les doigts de la main gauche, puis en montant par le poignet, le coude, etc., pour redescendre dans l'ordre inverse par le côté droit du corps, n'a pas de temps fort ou faible. Elle ne s'arrête pas plus sur la partie du corps qui correspond à 2, à 5 ou à 10 que sur une autre quelconque. Aussi M. Haddon a-t-il raison de dire que les mots prononcés sont les noms des parties du corps et non pas des noms de nombre. Ceux-ci n'apparaissent que lorsqu'une périodicité régulière commence à rythmer la série.

En fait, cette périodicité s'est réglée le plus souvent sur le nombre des doigts des mains et des pieds. Autrement dit, la base 5 est la plus fréquente. Encore n'est-il pas sûr que, partout où nous la rencontrons, elle ait cette origine qui nous semble si naturelle. Presque tous les « primitifs » se servent des doigts pour compter, et souvent aussi bien ceux qui ignorent la base quinaire que ceux qui en font usage. L'étude des « concepts manuels » est fort instructive sur ce point. Voici, par exemple comment compte un Dènè-Dindjié (Canada). « Étendant la main (toujours la gauche), la paume tournée vers son visage, il plie le petit doigt, en disant : un = le bout est replié, ou, sur le bout. Il plie ensuite l'annulaire en disant : deux = c'est plié de nouveau. Il plie le

médius et ajoute : trois = le milieu est plié. Il plie l'index et dit en montrant le pouce : quatre = il n'y a plus que celui-ci. Il ouvre alors la main et dit : cinq c'est en ordre sur ma main, ou = sur une main, ou ma main. L'Indien, tenant alors sa main gauche étendue et trois doigts accolés ensemble, en sépare le pouce et l'index, dont il rapproche le pouce de la main droite, et dit : six = il y en a trois de chaque côté = trois par trois. Il unit quatre doigts de la main gauche, rapproche du pouce gauche isolé le pouce et l'index de la main droite, et dit : sept = d'un côté il y en a quatre; où bien = il y en a encore trois repliés : ou bien : trois de chaque côté et la pointe au milieu. Il accole les trois doigts de la main droite au pouce isolé de la main gauche, et, obtenant ainsi deux sections de quatre doigts, il dit : huit = quatre sur quatre ou quatre de chaque côté. Montrant alors le petit doigt de la main droite qui seul est resté replié, il dit : neuf = il y en a encore un en bas, ou = un manque encore, ou = le petit doigt gît en bas. Enfin, frappant des mains en les accolant, l'Indien dit : dix = c'est rempli de chaque côté, ou = c'est compté, calculé, c'est un compte. Puis il recommence le même manège en disant : un rempli plus un, un compté plus un, plus deux, plus trois, etc. ¹. »

Ainsi le Dènè-Dindjié, tout en se servant des doigts de ses mains pour compter, n'a nullement l'idée d'une base quinaire. Il ne dit pas, comme nous le trouvons souvent ailleurs, six est un deuxième un; sept est un deuxième deux; huit est un deuxième trois, etc. Il dit au contraire : six est trois + trois, en revenant sur la main dont il a épuisé les doigts, et en les séparant pour en ajouter 2 au pouce de l'autre main. Ce qui prouve qu'en comptant 5, qu'en « finissant une main » il n'a pas marqué un temps plus fort qu'en comptant 4 ou 6. Donc dans ce cas, et dans les autres, extrêmement fréquents, qui lui ressemblent, ce n'est pas dans le mode de compter lui-même, ce n'est pas dans les mouvements accomplis que nous trouvons le principe de la périodicité, c'est-à-dire ce qui sera la base du système des nombres.

Une base peut s'être imposée pour des raisons qui n'ont absolument rien de commun avec la commodité de la numération, et sans que l'idée de l'usage arithmétique des nombres soit intervenue le moins du monde. La mentalité prélogique est mystique, orientée autrement que la nôtre. Elle est donc souvent indifférente aux caractères objectifs les plus manifestes, et préoccupée au contraire des propriétés mystérieuses et secrètes des êtres. Par exemple, il se peut que la base quatre, et le système de numération quaternaire, proviennent de ce que l'« ensemble-nombre » des quatre points cardinaux et celui des quatre vents, des quatre couleurs, des quatre animaux, etc., qui participent de ces quatre points, jouent un rôle capital dans les représentations collectives de la société envisagée. Nous n'avons donc pas à deviner, par un effort de sagacité psychologique, pourquoi cette base a pu être choisie par des hommes qui comptaient cependant avec les cinq doigts de leur main. Là où nous la rencontrons, elle n'a pas été choisie. Elle se préexistait à elle-même, comme les nombres se préexistaient aussi, dans la longue période où ils ont été indifférenciés, et où les « ensembles-nombres » tenaient la place de la numération proprement dite. L'erreur est d'imaginer l'« esprit humain » se construisant les nombres pour compter, alors qu'au contraire les hommes comptent d'abord, péniblement et à grands frais, avant de concevoir les nombres comme tels.

¹ PETITOT, *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, p. LV.

IV

IV. Puissance mystique des nombres. - Critique de la théorie d'Usener. - Valeurs mystiques des nombres 4, 5, 6, 7, etc. - Les nombres mystiques dans les textes védiques. - Réponse à une objection

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque les nombres sont nommés, lorsqu'une société dispose d'un système de numération, il ne s'ensuit pas que les nombres soient, *ipso facto*, conçus abstraitement. Ils demeurent, au contraire, généralement attachés à la représentation des objets le plus souvent comptés. Ainsi les Yorubas ont un système de numération assez remarquable, par l'usage qui y est fait de la soustraction.

11, 12, 13, 14, 15 = 10 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5.
 16, 17, 18, 19 = 20 - 4, - 3, - 2, - 1.
 70 = 20 x 4 - 10.
 130 = 20 x 7 - 10, etc.

Mais le fait s'explique par l'usage constant chez les Yorubas d'une monnaie consistant en coquillages (cowries), que l'on range toujours par paquets de 5, de 20, de 200, etc. « Les noms de nombre, dit l'observateur qui nous rapporte ce fait, se présentent à l'esprit du Yoruba avec deux significations en même temps : d'abord le nombre, et ensuite la chose que les Yorubas comptent surtout, les cowries. Les autres objets ne sont comptés qu'en comparaison d'un nombre égal de cowries ; car un peuple sans littérature et sans école n'a nulle idée des nombres abstraits¹. » Cette réflexion vaut pour toutes les sociétés du même degré de développement. Le nombre, bien que nommé, y adhère encore, plus ou moins fortement, à la représentation concrète d'une certaine classe d'objets, qui sont, par excellence, les objets comptés, et les autres sortes d'objets ne sont comptés, pour ainsi dire, que par superposition sur ceux-là.

Mais, en admettant que cette adhérence cède peu à peu, et que les nombres en viennent insensiblement à être représentés pour eux-mêmes, ils ne le sont pourtant pas encore d'une manière abstraite, et cela, précisément parce qu'ils ont chacun leur nom. Dans les sociétés inférieures, rien ou presque rien n'est perçu comme il nous semble naturel. Il n'y a pas, pour leur mentalité, de fait physique qui soit purement un fait, d'image qui ne soit qu'image, de forme qui ne soit que forme. Tout ce qui est perçu est en même temps enveloppé dans un complexe de représentations collectives où prédominent les éléments mystiques. Pareillement, il n'y a pas de nom qui soit purement et simplement un nom; il n'y a donc pas non plus de nom de nombre qui soit purement et simplement un nom de nombre. Mettons à part l'usage pratique que le primitif fait des nombres, quand il compte, par exemple, ce qui lui est dû d'heures de travail ou combien de poissons il a pris dans sa pêche d'aujourd'hui. Toutes les fois qu'il se représente un nombre *comme nombre*, il se le représente nécessairement avec

¹ MANN, on the numeral system of the Yoruba nation, J.A.I., XVI, p. 61.

une vertu et une valeur mystiques qui appartiennent à ce nombre-là, et à lui seul, en vertu de participations également mystiques. Le nombre et son nom sont, indistinctement, le véhicule de ces participations.

Chaque nombre a ainsi sa physionomie individuelle propre, une sorte d'atmosphère mystique, de « champ de force » qui lui est particulier. Chaque nombre est donc représenté - on pourrait dire aussi, senti - spécialement pour lui-même et sans comparaison avec les autres. De ce point de vue, les nombres ne constituent pas une série homogène, et, par suite, ils sont tout à fait impropres aux opérations logiques ou mathématiques les plus simples.

L'individualité mystique de chacun d'eux fait qu'ils ne s'additionnent ni ne se soustraient, ne se multiplient ni ne se divisent. Les seules opérations qu'ils comportent sont des opérations mystiques elles-mêmes, et non soumises, comme les opérations arithmétiques, au principe de contradiction. Bref, on pourrait dire que, pour la mentalité des sociétés inférieures, le nombre est indifférencié (à des degrés divers) à deux points de vue. Dans l'usage pratique, il est encore plus ou moins adhérent aux objets nombrés. Dans les représentations collectives, le nombre et son nom participent encore si étroitement aux propriétés mystiques des ensembles représentés, qu'ils sont bien plutôt des réalités mystiques eux-mêmes, que des unités arithmétiques.

Il est à remarquer que les nombres qui sont ainsi enveloppés d'une atmosphère mystique ne vont guère au delà de la première décade. Ce sont seulement les nombres connus dans les sociétés inférieures, et qui y ont reçu un nom. Dans les sociétés qui se sont élevées à la conception abstraite du nombre, la valeur et la vertu mystiques des nombres peuvent bien se conserver très longtemps, quand il s'agit justement de ceux qui entraînent dans les représentations collectives les plus anciennes : mais elles ne se communiquent guère à leurs multiples, ni en général aux nombres plus élevés. La raison de ce fait est évidente. Les premiers nombres (jusqu'à 10 ou 12 environ), familiers à la mentalité prélogique et mystique participent de sa nature, et ne sont devenus que très tard des nombres purement arithmétiques : peut-être même n'y a-t-il encore aucune société où ils ne soient que cela, excepté aux yeux des mathématiciens. Au contraire, les nombres plus élevés, mal différenciés pour la mentalité prélogique, n'ont jamais été enveloppés, *avec leurs noms*, dans ses représentations collectives. Ils ont été d'emblée des nombres arithmétiques, et, sauf exception, ils n'ont été que cela.

On voit dès lors dans quelle mesure je souscrirai aux conclusions du beau travail d'Usener intitulé *Dreiheit* (Trinité) ¹. Après avoir établi, par la plus riche collection de preuves qu'on puisse imaginer, le caractère mystique du nombre trois, la valeur et la vertu mystiques qui lui sont attribuées, surtout dans l'antiquité classique, Usener explique le fait en disant, avec M. Diels, que ce caractère provient d'un temps où les sociétés humaines n'allaient pas plus loin que 3 dans leur numération. 3 aurait signifié alors le nombre ultime, la totalité absolue. Il aurait joui ainsi, pendant une période immense, de propriétés analogues à celles qu'a pu avoir l'infini dans des sociétés beaucoup plus avancées. Sans doute, il est possible que le nombre 3 ait possédé ce prestige, dans certaines sociétés inférieures. L'explication d'Usener ne peut cependant être acceptée comme entièrement satisfaisante. En fait, d'abord, nous ne trouvons nulle part que la numération s'arrête réellement à trois. Même dans les sociétés (Australie, Détroit de Torrès, Nouvelle-Guinée) qui n'ont de noms que pour les nombres un, deux et quelquefois trois, la mentalité prélogique a des procédés qui lui

¹ *Rheinisches Museum, N. F., LVIII, pp. 1-48, 161-208, 324-364.*

permettent de compter bien au delà. Trois n'est nulle part un nombre « ultime ». En outre, jamais la liste des nombres nommés ou employés ne s'arrête nettement à un certain nombre qui serait expressément le dernier, et qui exprimerait la totalité. Au contraire, les faits recueillis, non seulement dans les sociétés inférieures qui viennent d'être citées, mais en Mélanésie, dans l'Amérique du Sud, dans l'Amérique du Nord, chez les Dravidiens de l'Inde, etc., témoignent tous que la série des nombres se termine par un mot vague qui veut dire « beaucoup », « une quantité », « une multitude », et qui, dans certains cas, devient ensuite un nom de nombre défini, cinq, dix, vingt, selon les cas. Enfin, comme M. Mauss l'a fait observer avec raison ¹, si la théorie d'Usener était exacte, si, pendant une longue suite de siècles, l'esprit humain, n'allant pas au delà du nombre trois, lui avait imprimé un caractère mystique presque indélébile, ce caractère devrait donc appartenir à ce nombre dans toutes les sociétés. Or, dans les sociétés de l'Amérique du Nord et de l'Amérique centrale, nous ne trouvons rien de tel.

Les nombres quatre, cinq et leurs multiples se rencontrent constamment dans leurs représentations collectives. Le nombre 3 n'y joue qu'un rôle insignifiant, ou même nul.

Ces objections ne portent pas seulement contre la théorie d'Usener : elles atteignent, du même coup, toutes les tentatives d'explication analogues. Par exemple, la théorie, d'ailleurs extrêmement ingénieuse, de M. Mac-Gee ², fondée sur l'observation de sociétés nord-américaines, ne peut pas rendre compte des faits recueillis dans d'autres sociétés inférieures. Le vice commun des hypothèses de ce genre consiste à généraliser un processus psychologique que leurs auteurs croient avoir analysé dans telle ou telle société, et qui leur sert à expliquer la valeur mystique attribuée à certains nombres dans ces sociétés. La généralisation n'est pas confirmée par les faits : ce genre « d'explication » ne réussit pas. Ne faut-il pas plutôt considérer qu'en vertu de la structure même des sociétés inférieures et de la mentalité solidaire de cette structure, les représentations collectives y sont prélogiques et mystiques, et que cela est vrai des nombres qui sont impliqués dans ces représentations, comme du reste de leur contenu ? Il n'est donc pas de nombre, ayant un nom, et paraissant dans ces représentations, qui n'ait une valeur mystique. Cela posé, pourquoi est-ce ici le nombre trois, là le nombre quatre, ou deux, ou sept, ou tel autre, qui prendra une importance prépondérante et qui aura une vertu toute particulière ? La raison doit en être cherchée, non pas dans des motifs purement psychologiques, qui devraient valoir pour toutes les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, mais dans des conditions propres à la société ou au groupe de sociétés considérées. Rien de plus instructif, à cet égard, que les faits exposés par M. Dennett, dans son ouvrage intitulé

Les idées de derrière la tête de l'homme noir ³.

La classification des types sociaux n'est pas encore assez avancée pour nous fournir le fil conducteur dont nous aurions besoin ici. Mais ce que nous pouvons constater dès à présent, c'est qu'il n'y a pas de nombre, dans la première décade, qui ne possède une valeur mystique prééminente pour tel ou tel groupe de sociétés. Il est sans doute superflu d'en apporter des preuves pour les trois premiers nombres. Même chez les peuples les plus élevés, les traces de ce caractère mystique sont encore discernables

¹ *Année sociologique*, t. VII (1904), p. 310.

² *Primitive numbers*, E. B. Rep., XIX, pp. 821-851.

³ *At the back of the black man's mind*, London, 1906.

dans les religions et dans les métaphysiques. L' « unité » a conservé un prestige dont se prévalent les religions monothéistes et les philosophies monistes. La « dualité » s'oppose souvent à l'unité par des caractères symétriquement antithétiques. Elle signifie, implique, produit, le contraire de ce qui est signifié, impliqué, produit par l'unité. Là où l'unité est un principe de bien, d'ordre, de perfection, de bonheur, la dualité est un principe de mal, de désordre, d'imperfection, un signe, c'est-à-dire une cause, de malheur ¹. Beaucoup de langues conservent dans leur vocabulaire les vestiges de cette opposition (avoir une âme double, duplicité, etc.). Je n'insisterai pas davantage sur les propriétés mystiques du nombre trois : il suffira, sans doute de rappeler la monographie d'Usener dont il a été question plus haut. Je me bornerai à rappeler quelques faits relatifs au nombre quatre et aux suivants.

Ces faits ne seront naturellement pas empruntés aux sociétés du type le plus bas que nous connaissions, puisque dans ces sociétés le nombre 4 et les suivants n'ont pas encore de nom. Mais, dans la plupart des sociétés indiennes de l'Amérique du Nord, le nombre 4 a une vertu mystique supérieure à celle de tout autre. « Parmi presque toutes les tribus d'Indiens Peaux-Rouges, quatre et ses multiples avaient un sens sacré, comme se rapportant spécialement aux points cardinaux et aux vents qui soufflent de là, le signe et le symbole employé étant la croix grecque à bras égaux ... ² » Dans le grand récit épique des Navajos, les dieux sont tous au nombre de 4, et tous se rangent aux points cardinaux, peints de la couleur propre à chacun de ces points. Il y a quatre dieux ours, quatre porcs-épics, quatre écureuils, quatre déesses au long corps, quatre jeunes saints, quatre oiseaux de l'éclair, etc. Le héros a quatre jours et quatre nuits pour raconter son histoire; quatre jours sont employés à sa purification, etc. De même, la fonction mystique du nombre 4 apparaît à chaque instant dans les mythes des Zuñis que Cushing a si admirablement publiés et commentés, comme aussi dans leurs coutumes et dans leurs rites décrits par Mme Stevenson. « Choisissez quatre jeunes hommes... Vous ferez le tour de l'autel 4 fois, une fois pour chaque région, pour le vent et la saison de cette région... Ils portaient les flèches du destin, au nombre de quatre, comme les régions des hommes ... ³. » Chez les Sioux, « Takuskanskan, le dieu moteur, est supposé vivre dans les quatre vents, et les quatre esprits noirs de la nuit exécutent ses ordres. Les quatre vents sont envoyés par le « quelque chose qui meut » ⁴. Chez eux encore, il y a 4 dieux du tonnerre (*thunder beings*), ou du moins 4 formes diverses de leur manifestation extérieure, car, dans leur essence, ils ne font qu'un (on reconnaît ici un effet de la loi de participation). L'un est noir, l'autre jaune, l'autre écarlate, le dernier bleu. Ils habitent à l'extrémité du monde, sur une haute montagne. Cette demeure ouvre sur les quatre régions de la terre, et à chaque issue est postée une sentinelle : un papillon à l'Est, un ours à l'Ouest, un cerf au Nord, et un castor au Sud ⁵.

On donne couramment une interprétation psychologique des faits de ce genre, qui sont innombrables. Une association se serait établie entre le nombre quatre et les points cardinaux, qui sont justement quatre, les vents qui viennent de ces quatre régions, les quatre dieux qui y président, les quatre animaux sacrés qui y ont leur demeure, les quatre couleurs qui les symbolisent, etc. Mais la mentalité prélogique n'a jamais possédé ces représentations isolées les unes des autres. Elle n'a pas conçu

¹ MAC-GEE, Primitive numbers, *E. B. Rep.*, XIX, pp. 821-851.

² BUCKLAND, Four as a sacred number, *J.A.I.*, XXV, pp. 96-99.

³ F. H. CUSHING, Zuñi creation myths, *E. B. Rep.*, XIII, p. 442 sqq.

⁴ DORSEY, Siouan Cults, *E. B. Rep.*, XI, p. 446.

⁵ *Ibid.*, p. 442.

d'abord le Nord comme une région de l'espace ayant l'Est à droite et l'Ouest à gauche, pour y joindre ensuite l'idée du vent froid, de la neige, de l'ours, de la couleur bleue... Toutes ces représentations, au contraire, sont enveloppées primitivement dans une représentation complexe, de caractère collectif et religieux, où les éléments mystiques masquent ceux que nous appelons réels. Parmi ces éléments se trouve compris le nombre quatre, véhicule de participation mystique, qui joue ainsi un rôle des plus importants, difficile à restituer pour la pensée logique, mais indispensable à la mentalité prélogique. Quand les participations mystiques ne sont plus senties, elles laissent comme précipité, si l'on ose dire, ces associations qui subsistent un peu partout. Ce ne sont plus en effet que des associations, parce que le lien intérieur a disparu : mais elles ont commencé par être tout autre chose que des associations. Tels sont, par exemple, les systèmes de corrélations associatives si fréquents en Chine, entre les points cardinaux, les saisons, les couleurs, etc.

Est	Printemps	Bleu	Dragon
Sud	Été	Rouge	Oiseau
Ouest	Automne	Blanc	Tigre
Nord	Hiver	Noir	Tortue ¹ .

La participation mystique réalisée par le moyen du nombre quatre, dans les sociétés de l'Amérique du Nord, ressort d'un grand nombre d'observations. Ainsi Catlin raconte que chez les Mandans « il y avait encore quatre objets, très importants et très vénérés, sur le plancher de la cabane. C'étaient des outres, contenant chacune 3 à 4 gallons d'eau... objets d'un respect superstitieux, faits à grand'peine et avec beaucoup d'adresse.... cousus en forme d'une grande tortue reposant sur son dos, avec une touffe de plumes d'aigle en guise de queue... Ces quatre outres d'eau paraissaient fort anciennes. A mes questions, l'homme-médecine répondit gravement que ces quatre tortues contenaient de l'eau venant des quatre régions du monde, et que cette eau était là depuis que les eaux s'étaient fixées », explication que Catlin trouve extrêmement comique. Il nous rapporte aussi que la « danse du bison » (qui a pour objet et pour effet d'obliger les bisons à se rapprocher des chasseurs) est exécutée quatre fois le premier jour, 8 fois le second, 12 fois le troisième, 16 fois le quatrième : c'est-à-dire le premier jour une fois pour chacun des points cardinaux, vers lesquels l'homme-médecine envoie en même temps la fumée de sa pipe, le second jour, deux fois pour chacun, etc. ².

Même caractère mystique du nombre quatre dans les formules magiques des Cherokees. M. Mooney a longuement insisté sur ce point. « L'Indien, dit-il, a toujours quatre pour nombre sacré principal, avec un autre, en général, légèrement subordonné au premier. Les deux nombres sacrés des Cherokees sont quatre et sept... Le nombre sacré quatre est en relation étroite avec les quatre points cardinaux, tandis que 7 comprend, en outre, « au-dessus », « au-dessous » et « ici, au milieu ». Dans beaucoup de rituels, une couleur, et parfois un sexe sont assignés à chaque point. Dans les formules sacrées des Cherokees, les esprits de l'Est, du Sud, de l'Ouest, et du Nord, sont respectivement rouge, blanc, noir et bleu. Chaque couleur a aussi une signifi-

¹ J. J. M. DE GROOT, *The religions system of China*, 1, p. 317.

² *The North American Indians*, 1, pp. 185-186.

cation symbolique. Rouge veut dire puissance (guerre) ; Blanc, paix ; Noir, mort ; Bleu, défaite ¹. » M. Mooney parle encore de la « vénération que leurs médecins ont pour les nombres 4 et 7. Ils disent qu'après que l'homme eut été placé sur la terre, quatre et sept nuits furent instituées pour la guérison des maladies du corps humain... » ².

Dans la Colombie britannique, chez les StatlumH, quatre est aussi le nombre sacré par excellence. « Après la naissance, la mère et l'enfant demeuraient dans la cabane pendant au moins quatre jours ; et, si le temps le permettait, cette période était portée à huit, douze ou vingt jours, ou à quelque autre multiple de quatre, le nombre mystique des Salish ³. » A Vancouver, dans les cérémonies d'initiation d'un homme-médecine, « quand il se met debout, il doit tourner sur lui-même quatre fois, en commençant par la gauche. Ensuite il doit porter son pied en avant quatre fois sans cependant faire un pas. Pareillement, il doit faire quatre pas avant de sortir par la porte... Il doit se servir d'une bouillotte, d'un plat, d'une cuiller qui lui appartiennent, et qui sont jetés au bout de quatre mois... il ne doit pas prendre plus de quatre bouchées à la fois...etc. » ⁴.

Ce même nombre quatre se retrouve, semble-t-il, à la base de la mystique des nombres, si compliquée et si obscure, qui s'était développée dans la partie méridionale et occidentale de l'Amérique du Nord, et dans l'Amérique centrale. « Les neuf jours que dure la cérémonie... portent des noms qui suggèrent l'idée d'une division en deux groupes de quatre chacun... Sur cette base, on verra que le nombre quatre, si constant dans le rituel des *pueblos*, prédomine aussi dans la division des jours fixée par le cérémonial des fêtes du serpent. J'appelle encore l'attention sur ce fait que les neuf jours de cérémonies, ajoutés aux quatre jours de divertissements, donnent le nombre mystique 13. On peut se souvenir également que la période de vingt jours (durée théorique de la cérémonie tusayane la plus complète), était caractéristique d'autres sociétés plus avancées, au Mexique; et que treize séries de cérémonies, durant vingt jours chacune, font une année de deux cent soixante jours - époque cérémonielle pour les Maya et pour les groupes qui leur sont apparentés ⁵. » Je n'entrerai pas dans la discussion de ce réseau compliqué : il suffira d'avoir signalé la place qu'y tient le nombre quatre - comme aussi dans les rites agraires des Cherokees ⁶. Enfin, je citerai encore une réflexion de M. Hewitt, à propos d'un mythe iroquois, où il est question de quatre enfants, deux garçons et deux filles. « L'emploi du nombre quatre est remarquable ici. Il semble que les deux filles sont introduites dans le récit uniquement en vue de retenir ce nombre 4 : elles ne jouent aucun rôle dans les événements de la légende ⁷. »

Le nombre mystique prend ainsi l'aspect d'une catégorie où doit se disposer le contenu des représentations collectives. C'est un trait qui se retrouve, très marqué, en Extrême-Orient. « Les langues européennes, dit M. Chamberlain, ont des expressions comme « les quatre vertus cardinales, ou les sept péchés capitaux » ; mais nous

¹ Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 431.

² HEYWOOD, cité par MOONEY, The sacred formulas of the Cherokee, *E. B. Rep.*, VII, p. 322.

³ Hill TOUT, The Ethnology of the StatlumH of British Columbia, *J.A.I.*, XXXV, p. 140.

⁴ F. Boas, The N. W. tribes of Canada, *Reports of the British association for the advancement of sciences*, 1890, p. 618.

⁵ FEWKES, Tusayan snake ceremonies, *E. B. Rep.*, XVI, p. 275.

⁶ J. MOONEY, Myths of the Cherokee, *E. B. Rep.*, XIX, p. 423.

⁷ HEWITT, Iroquoian Cosmology, *E. B. Rep.*, XXI, p. 233 (note).

n'avons pas une disposition mentale à diviser et à répartir à peu près toutes les choses visibles et invisibles en *catégories* numériques fixées par un usage immuable, comme c'est le cas parmi les peuples orientaux, à partir de l'Inde ¹. » Dans l'Amérique du Nord, cette « catégorie » semble très étroitement liée aux points cardinaux ou aux régions de l'espace.

Mais n'imaginons pas que la mentalité prélogique se soit représenté abstraitement ces points ou ces régions, et qu'elle ait ainsi détaché de cette représentation le nombre 4, pour des usages mystiques. Ici comme partout ailleurs, cette mentalité obéit à la loi de participation : elle ne se représente donc les directions de l'espace, les points cardinaux et leur nombre que dans un complexus mystique auquel le nombre quatre doit son caractère de catégorie, non logique, mais mystique. « Les nuages-haleine des dieux, selon les Zuñis, sont colorés par le jaune du Nord, le bleu-gris de l'Ouest, le rouge du Sud, et le blanc-argent de l'Est ². »

Dans ce complexus entrent naturellement des éléments d'origine sociale : à la division des parties de l'espace correspond la division des groupes de la tribu. MM. Durkheim et Mauss sont d'avis que celle-ci détermine celle-là, et, d'une façon générale, qu'elle est le principe de ce qu'ils appellent les classifications ³. Ils citent des faits empruntés surtout à l'Australie, mais aussi à la Chine, et aux *pueblos* de l'Amérique du Nord, particulièrement aux Zuñis. J'ai insisté plus haut sur ce que MM. Spencer et Gillen appellent *local relationship* (parenté par communauté d'emplacement, et participation entre un groupe et une région donnée de l'espace). Par exemple, lorsqu'une tribu s'arrête en un endroit, d'une façon provisoire ou permanente, les différents clans ou totems ne se placent pas arbitrairement. Chacun a son emplacement déterminé d'avance, en vertu d'une liaison mystique entre les clans ou totems et les points cardinaux. Nous avons vu aussi que des faits du même genre se retrouvent dans l'Amérique du Nord. D'autres observations impliquent cette liaison mystique. Par exemple, « autrefois les Kansa avaient l'usage d'enlever le cœur des ennemis qu'ils avaient tués, et de le jeter au feu, pour l'offrir en sacrifice aux quatre vents... Les hommes yata, c'est-à-dire les membres des clans qui campent sur le côté gauche du cercle de la tribu, élèvent leur main gauche, et commencent par la gauche, par levent d'Est, puis se tournent vers le Sud, ensuite vers l'Ouest, et enfin vers le Nord » ⁴. L'ordre du rituel est réglé par le rapport mystique de ces clans avec la direction spatiale qui est la leur. De même, « chaque fois que les Osages et les Kansa s'établissaient en un village permanent (avec des cabanes en terre), il y avait une consécration d'un certain nombre de foyers, avant que le commun du peuple pût installer les siens, et cela était associé au culte des quatre vents ». « Le symbole de la terre, u-ma-ne, chez les Dakota, n'a jamais fait défaut dans aucune cérémonie à laquelle j'aie assisté ou dont j'aie entendu parler chez les Indiens... C'est un carré ou un quadrilatère, avec quatre pointes, une à chaque sommet : on l'interprète invariablement comme représentant la terre, avec les quatre vents... La croix aussi, droite ou diagonale, symbolise les quatre vents ou les quatre régions ⁵. »

Les nombres cinq, six et sept ont aussi parfois un caractère sacré dans les sociétés de l'Amérique du Nord, bien que d'une façon moins constante que le nombre quatre.

¹ *Things Japanese*, pp. 353-354.

² STEVENSON, *The Zuñis*, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 23.

³ *Année sociologique*, t. VI, pp. 1-72.

⁴ DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, p. 380.

⁵ DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, p. 451 (citation de Miss FLETCHER).

Ainsi, M. Gatschet écrit : « Nous retrouvons ici le nombre cinq, nombre sacré qui revient si souvent dans les traditions, les mythes et les coutumes des tribus de l'Orégon ¹. » « Beaucoup des animaux divinisés apparaissent sous forme collective (cinq frères, dix frères, cinq sœurs) parfois avec leurs vieux parents ². » Le nombre des points cardinaux ou des régions de l'espace n'est pas nécessairement quatre. Dans les sociétés nord-américaines, ce nombre est parfois cinq (en comptant le zénith), six (en ajoutant le nadir), sept enfin, en terminant par le centre, ou le lieu occupé par celui même qui compte. Ainsi, chez les Mandans, l'homme-médecine « prit la pipe, et la présenta d'abord au Nord, puis au Sud, à l'Est et à l'Ouest, et enfin au soleil qui était au-dessus de sa tête » ³. Chez les Sia... « le prêtre, devant l'autel, agita sa crécelle pendant un moment, et la fit tourner en cercle au-dessus de l'autel. Il répéta ce mouvement six fois, pour les six points cardinaux... Le cercle signifiait que tous les esprits des nuages du monde étaient invoqués pour arroser la terre ... ⁴. Ce mouvement circulaire était répété quatre fois ». Les Omaha et les Ponka avaient coutume, en fumant, de tendre la pipe en six directions : les quatre vents, le sol et le monde d'en haut ⁵. « Le chef des serpents fit un cercle d'environ vingt pieds de diamètre avec, de la farine sacrée... et il y dessina six rayons de farine correspondant aux six points cardinaux ⁶. » Enfin, chez les Cherokees le nombre sacré quatre désigne les points cardinaux, et le nombre sacré sept les désigne aussi, en ajoutant aux premiers le zénith, le nadir et le centre ⁷.

Nous trouvons ces nombres, cinq, six et sept, engagés dans des participations mystiques complexes exactement comme le nombre quatre. Chez les Zuñis, Mme Stevenson en donne une quantité d'exemples se rapportant à six. Pour n'en citer qu'un, « ces agriculteurs primitifs, dit-elle, ont mis le plus grand soin à développer la couleur de leurs grains et de leurs fèves pour la faire s'accorder avec les 6 régions: jaune pour le Nord, bleu pour l'Ouest, rouge pour le Sud, blanc pour l'Est, bigarré pour le zénith, et noir pour le nadir » ⁸.

Des faits analogues se rencontrent, pour ne rien dire des sociétés indo-européennes ou sémitiques, dans tout l'Extrême-Orient. En Chine, la complication des correspondances et des participations où les nombres sont impliqués va à l'infini. Elles s'entre-croisent, ou même se contredisent, sans que la logique des Chinois s'en trouve incommodée. A Java, la semaine indigène est de cinq jours, et les Javanais croient que les noms de ces jours ont un rapport mystique avec les couleurs et avec les divisions de l'horizon. Le premier signifie « blanc et Est » ; le second, « rouge et Sud » ; le troisième, « jaune et Ouest » ; le quatrième, « noir et Nord » ; le cinquième, « couleur mixte et centre ». Dans un ancien manuscrit de Java, la semaine de cinq jours est représentée par cinq figures humaines : deux féminines et trois masculines ⁹. Dans l'Inde, suivant les régions, ou selon que l'on considère telle ou telle participation, le nombre cinq est heureux ou redoutable. « En 1817, une terrible épidémie de choléra éclata à Jessore. La maladie commença ses ravages en août, et l'on découvrit

¹ *The klamath language*, p. 86.

² *Ibid.*, p. CI.

³ CATLIN, *The North American Indians*, I, p. 258.

⁴ STEVENSON, *The Sia*, *E. B. Rep.*, XI, p. 79.

⁵ DORSEY, *Siouan Cults*, *E. B. Rep.*, XI, p. 375.

⁶ FEWKES, *Tusayan snake ceremonies*, *E. B. Rep.*, XVI, pp. 285, 295.

⁷ MOONEY, *Myths of the Cherokee*, *E. B. Rep.*, XIX, p. 431.

⁸ STEVENSON, *The Zuñis*, *E. B. Rep.*, XXIII, p. 350.

⁹ SKEAT, *Malay magie*, p. 545 (note).

aussitôt que le mois d'août de cette année-là avait cinq samedis ; (le samedi est sous l'influence du funeste Sani). Or, comme le nombre cinq appartient en propre au dieu de la destruction, Siva, une connexion mystique fut établie, tout de suite : en mettre en doute l'influence infailliblement pernicieuse eût été sacrilège¹. » Ailleurs, le même nombre cinq a une vertu mystique favorable. « Le paysan retire cinq mottes de terre avec sa pioche. Cinq est un nombre heureux, parce que c'est un quart de plus que quatre... Ensuite, il arrose cinq fois la tranchée, en l'aspergeant avec une branche du manguier sacré ... Puis, un homme choisi trace cinq sillons avec la charrue ... A Mirzapour, la partie Nord du champ seulement, celle qui regarde l'Himalaya, est creusée en cinq endroits avec un morceau de bois de manguier². » Les rites et pratiques de ce genre, dans les sociétés -agricoles, sont innombrables.

Le nombre sept est particulièrement lourd de vertus mystiques, surtout là où s'exerce l'influence des croyances chinoises ou assyro-babyloniennes³. En Malaisie, « tout homme est supposé posséder sept âmes en tout (on sait qu'une représentation analogue existait en Égypte), ou peut-être, pour m'exprimer plus exactement, je devrais dire une âme septuple. Cette « septupléité dans l'unité » contribuerait peut-être à expliquer la remarquable importance et persistance du nombre sept dans la magie malaise (sept baguettes de bouleau, répéter sept fois le charme pour faire sortir l'âme du corps, sept feuilles de bétel, sept coups frappés sur l'âme, sept épis coupés au moment de la moisson pour l'âme du riz, etc.) »⁴. Cette hypothèse est évidemment suggérée à M. Skeat par l'animisme qui inspire son ouvrage : je tendrais à penser qu'elle présente les choses à rebours. Ce n'est pas parce qu'ils conçoivent sept âmes ou une âme septuple pour chaque individu, que les Malais mettent le nombre sept partout. C'est au contraire parce que le nombre sept jouit à leurs yeux de vertus mystiques prééminentes qu'il devient une sorte de « catégorie », sur laquelle se règlent non seulement leurs opérations magiques, mais aussi leurs représentations, sans excepter celle de l'âme. Cela est si vrai que M. Skeat ajoute lui-même : « Que sont ces sept âmes ? il est impossible de le déterminer d'après ce que nous savons jusqu'à présent. » Si chacune des sept âmes est si peu différenciée que l'on puisse aussi bien parler d'une âme septuple, il est difficile d'admettre que la valeur attribuée en général au nombre sept tire son origine de cette représentation.

« Quand les Hindous ont enlevé les cendres après une crémation, ils écrivent le nombre 49 à l'endroit où le cadavre a été brûlé. Les Pandits expliquent cette coutume en disant que, écrits en hindostani, ces chiffres ressemblent à la conque ou à la roue de Vischnou, ou que c'est une invocation aux 49 vents du ciel, afin qu'ils viennent purifier le sol. Mais le rite est plutôt fondé sur l'idée que le nombre sept (comme il arrive dans tous les pays) a une vertu mystique⁵. » Dans l'Inde, on tire de l'eau de sept puits dans la nuit de la fête des lampes, et les femmes stériles se baignent dans cette eau : c'est un moyen d'avoir des enfants... L'hydrophobie, dans tout le nord de l'Inde, se soigne en regardant dans sept puits successivement⁶. « La déesse de la variole, Sitalà.... n'est que l'aînée d'un groupe de sept sœurs qui causent, croit-on,

¹ CROOKE, *The Folk-lore of northern India*, I, p. 130.

² *Ibid.*, II, p. 288.

³ Voy. von Adrian Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1901, pp. 225-274. - W. H. ROSCHER, *Die Siebenzahl. Philologus*, 1901, pp. 360-374.

⁴ SKEAT, *Malay Magic*, pp. 50, 509.

⁵ CROOKE, *The Folk-lore of northern India*, II, p. 51.

⁶ *Ibid.*, I, pp. 50-51.

toutes les maladies à pustules... Semblablement, dans la mythologie hindoue plus ancienne, nous trouvons les sept mâtris, les sept océans, les sept Rishis, les sept Adityas et Dānavas, les sept chevaux du soleil, et quantité d'autres combinaisons de ce nombre mystique ¹. » Au Japon, sept, et tous les nombres où entre sept (dix-sept, vingt-sept), sont funestes ². De même, dans la société assyro-babylonienne, les septième, quatorzième, vingt et unième, vingt-huitième jours sont appelés « mauvais » ³. Chez les Hindous, les prescriptions médicales, comme les formules magiques en général, attachent la plus grande importance aux nombres, à cause de leurs vertus magiques. Par exemple, « un talisman favori est le carré magique, qui consiste en, une disposition spéciale de certains nombres. Ainsi, pour guérir la stérilité, il est excellent d'inscrire une série de nombres qui, additionnés, font 73 dans les deux sens; sur un morceau de pain, que l'on fait manger par un chien noir... Pour une tumeur, dessiner une figure en forme de croix, avec 3 chiffres, au centre et un à chacune des extrémités. Préparer cela un dimanche, et le porter autour du bras gauche ». M. Crooke ajoute : « Le nombre de ces charmes est légion ⁴. » Mais non pas seulement dans l'Inde. On en trouverait une infinité de semblables dans la magie et dans la médecine de l'antiquité, des Arabes, dans celles de l'Europe au moyen âge, enfin dans toutes les sociétés qui disposent des noms de nombre. Les recueils de folk-lore sont extraordinairement riches sur ce point..

Dans des sociétés déjà assez avancées, où l'usage des, grands nombres est devenu courant, certains multiples des nombres qui ont une valeur mystique participent à leurs propriétés. Ainsi, dans l'Inde, « quand la nouvelle lune tombe un lundi, les Hindous pieux font cent huit fois le tour du figuier sacré » ⁵. Peut-être cent huit a-t-il une vertu particulière en qualité de multiple commun de neuf et de douze, eux-mêmes multiples de trois et de six. Dans les provinces du Nord-Ouest, les nombres 84 et 360 ont une importance extraordinaire. Par exemple *Chaurisa* (84) est la subdivision d'un *parganah*, ou district, et compte 84 villages. « Mais ce n'est pas seulement en ce qui concerne les divisions territoriales que les nombres 84 et 360 sont regardés avec tant de faveur. Ils entrent dans toute la structure des religions hindoue, bouddhique et jaïniste, et dans les cosmogonies, les rituels, les contes légendaires. Il est plus qu'évident qu'ils ne sont pas pris au hasard, arbitrairement, mais qu'ils répondent au dessein réfléchi de cacher une allusion lointaine sous une expression de caractère ordinaire. L'usage de ces nombres mystiques est encore plus systématique chez les bouddhistes que chez les Hindou ⁶. »

Peut-être ce fait provient-il de ce que 84 est à la fois multiple de 7 et de 12 ; 360, multiple de 4, de 6, de 9, de 5 et de 12 ? Il te produirait ainsi dans les nombres 84 et 360 une combinaison, une participation commune aux propriétés de ceux dont ils sont les multiples.

Bergaigne a insisté, à plusieurs reprises, sur la nature des nombres mystiques dans les poésies védiques, et sur les opérations, mystiques elles-mêmes, dont ces nombres sont les objets. La multiplication paraît se faire principalement par l'application, aux différentes parties d'un tout, d'un système de division appliqué d'abord au tout lui-

¹ *Ibid.*, I, p. 128.

² CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, p. 439.

³ JASTROW, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 377.

⁴ CROOKE, *The Folk-lore of northern India*, I, pp. 159-160.

⁵ *Ibid.*, II, p. 100.

⁶ ELLIOT, *Memoirs of the races in the N. W. Provinces of India*, II, p. 47 sqq.

même. Ainsi la division en trois, pour l'univers (ciel, terre, atmosphère) peut être répétée pour chacun de ces trois mondes (trois ciels, trois terres, trois atmosphères) : en tout, neuf mondes. Mais, plusieurs systèmes de division ayant été appliqués à l'univers, les chiffres donnés par deux de ces systèmes peuvent aussi se multiplier l'un par l'autre : $3 \times 2 = 6$ mondes, trois ciels et trois terres ¹. Ou bien, pour former un nouveau nombre mystique, on ajoute l'unité à un nombre mystique donné, $3 + 1$, $6 + 1$, $9 + 1$, etc. « Ceci a le plus souvent pour objet d'introduire, dans un système quelconque de division de l'univers, la notion d'un monde invisible, ou dans un groupe quelconque de personnages ou d'objets la notion d'un personnage ou d'un objet, de même espèce, mais distingué des autres par une sorte de mystère dont il reste enveloppé ². » Par exemple, le nombre 7 a peut-être une valeur mythologique indépendante. Mais il est certain que les Rishis l'ont tout au moins décomposé en $6 + 1$ (addition de l'unité au nombre de six mondes). Ces nombres mythologiques tiennent leur vertu de leurs rapports mystiques avec les régions de l'espace : par exemple, la division septénaire de l'univers (sept mondes, c'est-à-dire six plus un) coïncide avec les heptades mythologiques (sept places, sept races, sept fonds de l'océan, sept rivières, etc.).

Que ce soit bien une mentalité prélogique qui est à l'œuvre dans ces représentations collectives déjà très systématisées, nous en avons la preuve dans la façon dont l'un et le plusieurs s'y identifient. C'est ainsi, dit Bergaigne, que « la plupart des groupes d'êtres ou d'objets mythologiques peuvent se réduire à un seul être ou objet à formes multiples qui résume le groupe dans son unité. Les éléments de chaque groupe se trouvent ainsi ramenés à autant de manifestations d'un principe unique ; et la multiplicité de ces manifestations s'explique par la multiplicité des mondes... Les sept prières ne sont que les sept formes de la prière, qui, considérée à la fois dans son unité et dans ses différentes manifestations, devient la prière ou l'hymne à sept têtes... Les sept vaches du maître de la prière sont naturellement les sept prières sortant de ses sept bouches... Un mâle a deux ou trois mères, deux ou trois épouses, etc. » ³.

De là une conséquence qui paraît d'abord extraordinaire : des nombres différents sont néanmoins des nombres égaux. « L'emploi simultané et indifférent de trois et de sept... ne prouve qu'une chose : leur parfaite équivalence... Les divers nombres que nous avons vus employés les uns pour les autres, parce qu'ils expriment tous, dans différents systèmes de division, la somme des parties de l'univers, ont pu, pour la même raison, être employés, par une sorte de pléonasme, les uns à côté des autres. Et, en effet, ils l'ont été souvent. De la sorte, trois est la même chose que sept, ou que neuf. » Cette équivalence, scandale de la pensée logique, paraît toute naturelle à la mentalité prélogique. Car celle-ci, préoccupée avant tout de participation mystique, ne considère pas ces nombres dans leur relation abstraite avec les autres nombres, ni dans la loi arithmétique qui les engendre. Chacun d'eux est, à ses yeux, une réalité qui est saisie en elle-même, et qui n'a pas besoin, pour se définir, d'être considérée en fonction des autres nombres. Chaque nombre a ainsi une individualité irréductible, qui lui permet de correspondre exactement à un autre nombre, individualité non moins irréductible. « La plupart des nombres mythologiques du Rig-Véda, et particulièrement 2, 3, 5, 7, expriment, non pas simplement une « pluralité indéterminée », mais une « totalité », et cette totalité répond en principe à l'ensemble des

¹ BERGAIGNE, *La Religion védique*, II, p. 115.

² *Ibid.*, II, p. 123 sqq.

³ *Ibid.*, II, pp. 147-148.

mondes ¹. » Soit, par exemple, le taureau mythique, qui a « quatre cornes, trois pieds, deux têtes, sept mains; lié triplement, le taureau mugit, etc. » (deux, trois, sept mondes, quatre points cardinaux). Les différents traits de la description expriment tous, par allusion à différents systèmes de division de l'univers, que le personnage en question est présent en tous lieux ². Nous savons par ailleurs que l'idée d'omniprésence, ou de « multiprésence », selon l'expression recueillie par Leibniz, est tout à fait familière à la mentalité prélogique et mystique.

Enfin, pour achever de caractériser ces nombres mystiques, Bergaigne dit encore : « Trois et sept doivent être considérés, dans le système général de la mythologie védique, comme des cadres donnés d'avance, indépendamment des individualités qui peuvent être appelées à les remplir ³. » Cadres *donnés d'avance* : *c'est-à-dire* catégories, selon l'expression citée plus haut de M. Chamberlain, précisément au sujet de ces nombres. On ne saurait mieux faire ressortir la différence qui sépare ces nombres mystiques de ceux qui servent à l'usage arithmétique. Au lieu que le nombre dépende de la pluralité réelle des objets perçus ou imaginés, ce sont au contraire les objets dont la pluralité se définit en recevant sa forme d'un nombre mystique fixé d'avance. Les propriétés des nombres prédéterminent, pour ainsi dire, ce que seront les multiplicités dans les représentations collectives.

Comment se fait-il, demandera-t-on peut-être, que le caractère mystique des nombres ne se manifeste pas avec le plus d'évidence là où ces représentations sont le plus profondément mystiques elles-mêmes, c'est-à-dire dans les sociétés du type le moins avancé que nous connaissions ? Comment se fait-il que ce caractère apparaisse plus marqué, au contraire, là où les opérations de la pensée logique se sont déjà développées, et où elle sait faire un usage proprement arithmétique des nombres, par exemple dans les sociétés de l'Amérique du Nord ou de l'Extrême-Orient, tandis qu'il n'est pas signalé dans les sociétés australiennes, ni dans les sociétés inférieures de l'Amérique du Sud ou de l'Inde ? Il semblerait que notre théorie ne rendit pas compte des faits, et qu'il fallût, pour expliquer les vertus mystiques attribuées aux nombres, avoir recours à d'autres principes qu'aux participations dont ces nombres sont les véhicules dans les représentations collectives.

A cette objection on peut opposer les deux considérations suivantes :

1° Dans les sociétés tout à fait inférieures, les nombres (au delà de deux ou de trois) sont encore indifférenciés, et par conséquent ils ne figurent pas expressément, en tant que nombres, dans les représentations collectives. Comme ils n'ont pas fait l'objet d'une abstraction, pas même de cette abstraction isolante, non généralisante, qui est propre à la mentalité prélogique, ils ne sont jamais représentés pour eux-mêmes. Et surtout, *n'ayant pas de nom*, ils ne peuvent jouer le rôle de condensateurs de vertus mystiques, qui leur sera attribué dans les représentations collectives de sociétés d'un type supérieur.

2° Mais surtout, c'est peut-être à l'état indifférencié et innommé que l'efficacité mystique du nombre est la plus grande. Les divisions du groupe social en totems, en clans, en phratries, qui se subdivisent elles-mêmes, bien que ne s'exprimant pas en nombres, enveloppent cependant des nombres déterminés ; et n'avons-nous pas vu

¹ *Ibid.*, II, p. 156.

² *Ibid.*, II, p. 151.

³ *Ibid.*, III, p. 99.

que ces divisions, avec leurs nombres, s'étendent à toute la réalité représentée, aux animaux, aux végétaux, aux objets inanimés, aux astres, aux directions de l'espace ? Les institutions, les croyances, les pratiques religieuses et magiques n'impliquent-elles pas continuellement, dans ces divisions, dans ces « classifications » mêmes, les nombres qui y sont compris sans y être exprimés ? Mais c'est précisément parce que la mentalité mystique et prélogique se meut là comme dans son élément naturel, que nous avons tant de peine à la restituer. Quelque effort que nous fassions, un nombre purement implexe, indifférencié, senti et non conçu, est pour nous irréprésentable. Un nombre n'est pas un nombre pour nous si nous ne le pensons pas, et, dès que nous le pensons, nous le pensons logiquement, avec son nom. Sans doute, une fois nommé, nous pouvons très bien le concevoir, soit du point de vue de la pensée abstraite, sans qualité, et parfaitement homogène aux autres nombres, soit comme sacré et comme véhicule de propriétés mystiques. Nos religions, et parfois nos métaphysiques, nous parlent encore de tels nombres. Les mythes, les légendes, le folk-lore nous les ont rendus familiers. Mais il est beaucoup plus difficile de remonter jusqu'au nombre *non nommé*, et de discerner la fonction qu'il remplit dans les représentations collectives mystiques des sociétés inférieures.